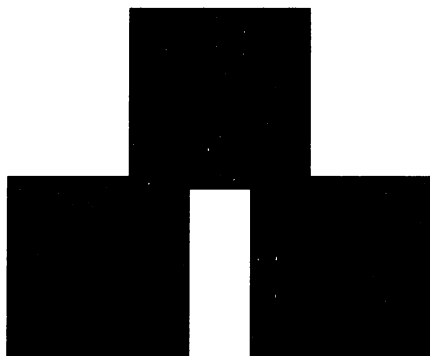


Философское
Образование

ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ





РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР
ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО ГУМАНИТАРНОГО
ОБРАЗОВАНИЯ ПРИ УРАЛЬСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ ИМ. А.М. ГОРЬКОГО

Серия
«Философское образование»

Редакционный совет серии:

*В.В.Ким (председатель), В.И.Копалов, И.Я.Лойфман,
К.Н.Любутин, Л.А.Мясникова, В.И.Плотников,
В.Д.Толмачев (редактор-координатор), Н.Н.Целищев,
Л.П.Чурина (ученый секретарь)*

РОССИЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. А.М.ГОРЬКОГО
ИНСТИТУТ ПО ПЕРЕПОДГОТОВКЕ И ПОВЫШЕНИЮ
КВАЛИФИКАЦИИ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ ГУМАНИТАРНЫХ
И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК
МЕЖВУЗОВСКИЙ ЦЕНТР ПРОБЛЕМ НЕПРЕРЫВНОГО
ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
УРАЛЬСКАЯ АССОЦИАЦИЯ ВЫСШЕГО ГУМАНИТАРНОГО
И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Серия
«Философское образование»
Выпуск 25

ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Екатеринбург
Издательство: «Банк культурной информации»
2002

УДК 821.161.1-96:111:316:172(066)„2002”О.
ББК 87.21:87.6:87.7в
О-75

*Печатается по решению Межвузовского центра
проблем непрерывного гуманитарного образования*

Коллектив авторов:
А.В.Грибакин, Ю.П.Андреев, Р.Л.Лившиц, А.М.Бекарев,
В.Д.Жукоцкий, Н.И.Мартишина, Ю.И.Мирошников,
И.Я.Лойфман, Г.С.Пак, В.Н.Финогентов,

Ответственный за выпуск
Н. Н. Ц е л и щ е в

О-75 Основания социального бытия / Рос. филос. о-во и др. — Екатеринбург: Издательство: «Банк культурной информации», 2002. — 156 с. — (Сер. «Филос. образование» / Ред. совет: В.В.Ким (предс.) и др.; Вып. 25).

ISBN 5—7851—0428—8

Монография посвящена проблемам социального бытия человека, анализу различных сфер самореализации человека в обществе. Рассмотрение оснований социального бытия ведется на категориально-понятийном уровне, едином для гуманитарного образования в средней и высшей школе.

Для философов, обществоведов, культурологов.

УДК 821.161.1-96:111:130.1:17.021.2:159.923(066)„2002”О.
ББК 87.21:87.6:87.7в

Научный редактор:

И. Я. Л о й ф м а н, доктор философских наук, профессор

Рецензенты:

кафедра философии и культурологии Института по переподготовке и повышению квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук при Уральском государственном университете им.А.М.Горького;

Ю. Г. Е р ш о в, доктор философских наук, профессор

© Коллектив авторов, 2002
© Уральский государственный университет
им. А.М.Горького, 2002
© Банк культурной информации,
оформление, серия, 2002

ISBN 5—7851—0428—8

А.В.Грибакин
ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО

В философском осмыслении реальности, даже если оно не имеет своей целью проведение специального анализа понятий и категорий, как правило, приходится оговаривать, уточнять содержание используемых слов. К этому побуждают глубина и масштабность русского языка, его смысловая вариативность. В разговорной практике слова «человек» и «общество» употребляются и как синонимы, и как антонимы. Они обозначают одно и то же, синонимичны в тех случаях, когда речь идет о том, что отличает людей от животных и природы вообще, в оппозициях «человек — природа», «общество — природа», когда выясняется положение человека в космосе. Зато в соотношении «человек — общество» они указывают на разные полюса социального мира. В этом случае они — единство противоположностей.

Таким образом, слово «человек» применимо и для выделения из природной среды определенного вида живых существ, отличающихся, прежде всего, трудовой деятельностью, формированием «второй природы», и для обозначения отдельного индивида, взятого в его особенности и неповторимости, в его единичности. В этом смысле суждение относительно места и роли индивида в космосе звучит пока некорректно.

В данной работе речь пойдет именно о человеке как индивиде, живущем среди людей, имеющем определенный жизненный мир и одновременно являющемся и субъектом, создателем общества, активным творцом социальных форм бытия и объектом воздействия со стороны общества, воспринимающем и претерпевающим давление исходящих от последнего анонимных сил. Если кратко выразить эту же мысль, то можно сказать, что индивид есть существо общественное, а общество — образование индивидуальное. Однако лаконичность высказывания обеспечивается в данной формуле за счет ее односложности. В ней упускается из вида фундаментальный факт телесности индивида. И хотя тело индивида в нынешнем виде с присутствием ему приспособительным потенциалом есть результат воздействия его средствами социальности и культуры, оно до сих пор не «вырвалось» из лона природы, подчинено биологическим законам. Иначе говоря, индивид остается социо-биологическим существом. Точно так же общество не сводится к системе взаимосвязей между индивидами. Оно включает в себя предметы культуры, соци-

альные институты. С учетом этого можно сказать, что оно предметно-индивидуальное. Носителями «общественного» выступают не только индивиды, но и объективированные, материализованные результаты их деятельности.

В философской теории общества важнейшее место занимают проблемы его реальности и происхождения. Реальность и конкретность индивида очевидны, это эмпирически легко устанавливаемый факт, чего нельзя сказать относительно общества. Не является ли понятие «общество» чистой абстракцией, т.е. не имеющей за собой никакого содержания, не обозначающей ничего действительно существующего?

В самом деле, у общества нет того, что соответствовало бы телу индивида, нет единой головы, которая бы продуцировала «общественное сознание», хранила бы и несла его через перипетии исторических событий.

С другой стороны, каждый из индивидов в своей жизнедеятельности имеет дело с сравнительно узкой группой людей, которые, естественно, не представляют общество как целое и не могут, не в состоянии это делать. От имени общества нередко выступают политические партии, руководители государства, признанные идеологи и т.д. Однако и они не являются «обществом». Простая совокупность индивидов также не составляет общество. Спрашивается, что же превращает народонаселение в некоторое общество, переводит людей в качественно новое состояние, задает ему внешние границы, сцепляет индивидов изнутри? Такой скрепой для индивидов выступают, на мой взгляд, их зависимость друг от друга и солидарность, обусловленные, в конечном счете, главной материальной потребностью человека в жизни.

В результате общество в своей реальности предстает как система отношений, складывающихся между индивидами. Значимость имеют, в первую очередь, *экономические (производственные)*, связанные с изготовлением и движением вещей, средств индивидуальной человеческой жизни, *экологические*, складывающиеся по поводу использования природных богатств, *демографические* как форма воспроизводства новых поколений людей, *политические*, реализующие возможности публичной власти в судьбе народа, индивидов, и *духовные* отношения, в которые облекаются процессы циркуляции среди людей знаний, интеллектуальных ценностей.

Что же касается юридических (чаще всего их ошибочно называют правовыми), нравственных, эстетических и религиозных взаимосвязей индивидов, то они, на мой взгляд, не являются самостоятельными видами общественных отношений, поскольку задают нормы, правила, идеалы как образцы поведения индивидов по всему комплексу явлений и процессов, составляющих содержание первой группы отношений. Юридические, нравственные, эстетические, религиозные отношения вторичны. Они представляют собой форму реализации активности, избирательности человеческого сознания. Так, например, главное содержание связи «учитель — ученик» составляют духовные отношения, наполненные передачей учителем и

усвоением учеником знаний, интеллектуальных ценностей. Деятельность обеих сторон данной системы регулируется нормами юридического закона, морали, эстетическими требованиями. Срабатывает при этом и религиозный фактор как упование, надежда на соучастие в их делах магических, потусторонних сил («Вовочка, побойся Бога, ты опять не выучил урок, а это грех»).

Оппозиции, конституирующие общество, многообразны. Одни из них имеют естественно-биологические основания, например, мужчины — женщины, родители — дети, молодежь — лица старшего возраста. Другие появляются в результате естественно-исторического развития, скажем, трудящиеся — иждивенцы, начальник — подчиненный, господин — раб, крепостной, хозяин — работник, воспитатель — воспитуемый, собственник — несобственник, элита — масса людей. Наконец, существуют оппозиции, возникающие искусственно, осознанно, с определенными целями: богатый — бедный, честный (добрый, справедливый, нежный и т.д.) — бесчестный (злой, несправедливый, жестокий и т.д.). Взаимодействие сторон этих оппозиций осуществляется через деятельность (труд, познание и др.), движение которой «застывает» в результате, предметах материальной и духовной культуры. Таким образом, «тело» общества составляют люди, осваиваемая ими природа и созданные их трудом вещи, которые в единстве выступают носителями «общественного» при ведущей роли личностного начала, ибо без живых деятельных индивидов нет общества.

В целом общество можно представить в качестве специфической материальной системы, сложившейся на планете Земля наряду и во взаимодействии с живой и неживой природой. В ее основе лежит процесс производства, в ходе которого люди обмениваются с природой, между собой веществом и энергией. При этом информационное взаимодействие имеет важное, но все-таки вспомогательное значение, поэтому оно не может содержательно определять сущность общества. Наименование грядущего социума «информационным» фиксирует его внешнюю особенность, но не социально-экономический контекст, который и формирует в действительности физиономию и содержание общества, структуру жизненного пути индивидов.

Следует обратить внимание на еще одно качество общества, имеющее принципиальное значение для исторических судеб этноса, однако остающееся недостаточно изученным с его отрицательной стороны. Речь идет о том, что как материальная система общество в ситуации восходящего развития открыто изменениям, в каждый данный момент оно недостаточно, неполно, несовершенно, незавершенно. По этой причине оно устремлено в будущее, ибо перспективой живет каждое новое поколение людей. Развитие общества подчиняется естественно-историческим закономерностям, в рамках которых индивиды развращали три вида производства: материальное, социальное и духовное.

Общественное производство как раз и выступает способом существования, воспроизводства индивидуальных человеческих жизней, через него проходит передний край взаимодействия общества и человека. Наконец, следует обратить внимание еще на одно обстоя-

тельство, до самого последнего времени ускользавшее от пытливого взора исследователей. В существующих взаимосвязях людей дифференцируются визуальные и криптоционные (скрытые) общественные отношения. Критерием разграничения здесь является их открытость, доступность фиксации, контролю со стороны социума. Различаются они и функционально.

Сказанное позволяет перейти к конкретной характеристике взаимодействия общества и человека с учетом содержания этапов жизненного пути последнего, прежде всего в историческом аспекте. Как известно, в древнем обществе индивид не обособляется от коллектива, он был крепко интегрирован, «впаян» в целое. Вопрос о взаимодействии индивида и коллектива, общества не возникал, он просто не существовал. Какой же силой была разрушена, взорвана первобытная коллективность? На мой взгляд, такой силой стало право как основательное притязание индивидов, возникшее задолго до «изобретения» государственной организации общества, издания юридических законов, реализация которых обеспечивается принуждением людей с помощью вооруженных отрядов. В целях пояснения предложенной здесь гипотезы следует сказать, что в развитом состоянии индивиды как субъекты исторического процесса объективно обладают системой субстанциональных качеств: тело, потребности, способности, знания, умения, воля, вера. Их проявление воплощается в предмете, застывает в нем, обретает форму покоя, физические и интеллектуальные качества «переводятся», трансформируются в социально-культурную вещь. На этой основе у индивида и появляется право на такую вещь, т.е. притязание на включение ее в свое достояние, ибо в противном случае он не сможет осуществить распределение, а не выполнив последнее, индивид погибнет. С осознания индивидом своих объективно сложившихся притязаний на часть добычи, место у костра, предметы культа и т.п. начинается процесс его обособления, пробуждения чувства личности, разрушения первобытной коллективности. Право как основательное притязание индивида на вещь, услуги, положение требовалось защищать от посягательств со стороны других членов рода, племени. Именно в ответ на данную потребность появились мораль и религия. Когда их потенциал для ограждения права был исчерпан, в практику вошло законодательное регулирование поведения индивидов со стороны государства [1].

Таким образом, генезис человеческого общества органически связан с жизнетворческой деятельностью индивидов и с осознанием ими своей особенности по сравнению с общностью, слитностью в группе. Возникшее на основе опредмечивания субстанциональных качеств индивидов их право как основательное притязание на вещи, услуги, положение имело решающее значение для формирования социума.

Однако общество как результат жизнетворческой активности индивидов очень скоро обособилось, превратилось в анонимную силу, вставшую над своими создателями — индивидами, контролирующую их поведение. Взаимодействие общества и человека приобрело новое содержание. Теперь общество стало объективным фактором жизнедеятельности индивидов.

Родившиеся дети застают готовыми: (1) определенную сумму производительных сил, т.е. технику, технологию обработки сырья, наличные знания и навыки превращения его в продукты потребления; (2) людей, способных приводить технику в движение, а также утвердившиеся (3) формы организации производства, распределения, обмена и потребления средств к жизни. Заданными оказываются (4) профессиональная и социальная структуры. Ребенок с рождения определяется социально через механизм наследования статуса своих родителей и другие факторы.

Существующие нормативные системы (юридические законы; мораль, обычаи, этикет) закрепляют жизненные ориентиры, ценностные ориентации индивидов. Наконец, и (5) духовную культуру — от азбуки и таблицы умножения до наивысших достижений гениальных ученых, писателей, художников — люди осваивают как внешнюю данность, существующую объективно, без приобщения к которой жизненный путь индивидов вообще невозможен.

Кроме перечисленных структурных элементов общества следует иметь в виду еще одно обстоятельство. Общество в каждый данный момент решает определенные (6) исторические задачи, выполняет национальную миссию, открывающую ему перспективу в будущем.

Таким образом, комплекс материального и духовного состояния социума, общественных групп, направление их исторического развития, получающих отражение в различных формах сознания, духа составляют судьбу индивидов. Их жизненный путь есть осуществленная судьба, ее реальное воплощение. Свой жизненный путь индивид создает сам, но не по субъективному произволу, а в условиях, заданных общественно-исторической обстановкой, положением в обществе группы, класса, к которым он принадлежит.

Одной из составляющих судьбы индивидов является осуществляемое в рамках общества социальное производство. Оно представляет собой форму взаимодействия индивидов с обществом, в ходе которого каждый человек приобретает и реализует качества субъекта истории. Социальное производство есть воспитание, формирование индивидов как участников общественных отношений, их продвижение по ступеням общественной иерархии, степеням отличий и предпочтений. Оно обеспечивает распределение индивидов, составляющих поколение, по ячейкам социальной и профессиональной структуры, создавая благоприятные условия для возвышения одних, притормаживая рост других, задерживая на нижних этажах социальной лестницы третьих.

Суммарно социальное производство решает триединую задачу: воспроизводство существующей структуры общественных групп, слоев, классов; формирование новых слоев и групп; отмирание отживших, утративших свой потенциал, историческую перспективу. Эта задача решается через жизненный путь индивидов, ибо каждое событие в бытии общества является фактом жизненного пути людей, их биографии.

Формы и средства, используемые со стороны общества в целях социального, профессионального, квалификационного, семейно-бытового продвижения и утверждения индивидов, разнообразны. В

первую очередь, надо различать их по статусу: официальные и неофициальные. Официальные вводятся, как правило, непосредственно государственными органами либо получают открытое или «молчаливое» признание с их стороны стихийно возникшие способы социального производства. Речь идет о государственно-правовом институте наследования детьми, другими родственниками имущества, должностей, прав, привилегий, принадлежащих родителям, иным лицам. Состояние, должность (пост) в иерархии государственной службы, различные льготы и т.п., полученные индивидом через наследование, «выносятся» его из когорты своего поколения, обеспечивая привилегированную нишу в структурах общества.

В демократических обществах, поляризованных по имущественному положению разных групп народонаселения, принципиальную роль в социальном производстве играет система образования. Дифференциация инвестиций в школьное и вузовское обучение и воспитание, внешне не всегда распознаваемая, обуславливает разное качество подготовки юношей и девушек к профессиональной деятельности, социальной работе. Вот почему в современных условиях именно система образования является наиболее эффективным инструментом распределения индивидов одного поколения в структурах статусов и общественных положений. Ибо на выходе из нее оказывается, что выпускники одних образовательных учреждений готовы к выполнению сложных, престижных, в целом элитарных функций, а питомцы других — не в состоянии это делать. И данное обстоятельство выступает как объективный факт, оспаривать который невозможно.

Система воспитания и образования как фактор социального производства дополняется «сеткой» условий и требований, предъявляемых к индивидам для получения ими государственных и общественных должностей, степеней и званий. Есть возможность выставить преграды на этом пути для одних и предоставить некоторые льготы для других (особенно неформального характера). В этом случае широкий простор открывается для проявления бюрократии как определенной формы отношений между людьми. Она содействует расширению и углублению социальной дистанции между индивидами, деформируя режим общения, усиливает их обособление.

Участие государства в процессах социального производства выражается в его социальной политике. В свете изложенных здесь методологических подходов довольно просто увидеть, что осуществлявшаяся в СССР социальная политика в повседневном бытии фактически была направлена не на достижение в перспективе социальной однородности советского общества, как о том неоднократно декларировалось в партийно-политических документах, а на прямо противоположные цели. Широкий размах социальной работы в сегодняшней России обнаруживает стремление власть предержащих обеспечить усиление имущественной дифференциации населения, придать такому положению стабильность, необратимый характер.

Вторую группу форм и средств социального производства составляют те из них, которые не имеют официального статуса, возникают

стихийно как способы индивидуальной или групповой борьбы за более высокое общественное положение, имущественное состояние. Они противоречат действующему законодательству, морали, обычаям. Используя их индивиды преследуют сугубо личные цели, чаще они не просчитывают общественные последствия своих действий. Объективно же соответствующая деятельность подрывает основы существующей социально-классовой общности, содействует консолидации новых общественных групп. Ведущее место в числе рассматриваемых средств социального производства занимают расхищение государственного имущества, земли, использование юридического закона как орудия грабежа и насилия. В России начиная с 1992 года в целях распределения средств производства между отдельными людьми формально от имени государства были осуществлены различные мероприятия, которые в своей сущности имели криминальный характер (приватизация, льготные лицензии на вывоз сырья, предоставление миллиардных беспроцентных кредитов и как следствие этой акции искусственная гонка инфляции, льготная продажа производственных объектов и т.д.). Эффективными оказываются и индивидуальные насильственные действия, взяточничество, круговая порука, протекционизм, фаворитизм и т.д. Названные средства социального производства применяются, как правило, скрытно, потаенно, т.е. они проявляются в криптоционной реальности. Здесь же «срабатывает» метаномизация, о которой можно сказать, что это — протекция в сфере правосудия, в результате которой индивиды как бы встают над юридическими законами, моралью, уклоняются от ответственности. Депутатская неприкосновенность в этом отношении — лишь частный случай метаномизации и далеко не самый опасный.

Экономическое содержание процессов, происходящих в современной России, сводится к лишению основной массы людей средств к жизни. Подобные задачи всегда решались с нарушением действующего законодательства либо закон превращался в легко изменяемое средство борьбы. Причина такого положения в неустранимом отставании юридических законов от задач, вставших перед обществом, в котором начался процесс смены способа производства. Социальные революции никогда не совершались с помощью юридических норм. Индивиды, взявшие на себя исторический почин переустройства общества, вынуждены действовать на свой страх и риск, что, естественно, нельзя понимать как возможность вседозволенности.

Таким образом, действующий в обществе механизм социального производства обеспечивает распределение индивидов по существующей структуре статусов, положений.

Однако общественные формы жизнедеятельности индивидов нельзя фетишизировать, объявлять их силой, исключительно внешней, подчиняющей себе людей, хотя многие философы именно так представляют социум. Индивиды отнюдь не являются преимущественно созерцающими, претерпевающими давление со стороны общества, страдающими от него. Дело в том, что ни одна общественная форма жизнедеятельности человека не проявляется, не дей-

ствуется сама по себе, но всегда выступает средством в руках людей. Поэтому можно заметить, что над людьми господствует не само общество как таковое, в качестве анонимной силы, а другие люди, использующие при этом именно общественные формы индивидуальной человеческой жизни инструментом своего влияния. Бессилие индивида перед лицом общества в сущности порождено ограниченностью средств самоутверждения одинокого человека, противостоящего натиску группового интереса, выступающего на данном «участке» жизнедеятельности от имени всего социума и маскирующего свое лицо, отчего внешнее давление общества на индивида выглядит проявлением анонимной силы.

Поскольку содержание общественной жизни составляет очеловечивание индивидов, то можно сказать, что последнее есть возделывание людей самими людьми. Стало быть, на них же ложится вся ответственность за получаемые результаты. Индивиды сами проектируют собственный масштаб самореализации и самоутверждения, естественно, в рамках, обусловленных предшествующим развитием культуры. Место, которое они в конце концов занимают в структуре общества, коррелятивно сопряжено с их собственными усилиями по составлению концепции жизненного пути, ее осуществлению.

Чем располагает индивид, претендующий на некоторое место в обществе? Можно выделить ряд оснований и факторов самореализации и самоутверждения человека в обществе. Во-первых, мера развития способностей и потребностей каждого, в формировании которых органически сочетаются природно-биологические задатки, экономические инвестиции в индивида и наличие общественного запроса [2]. Во-вторых, не меньшее значение имеет социальное окружение человека, которое не только протезирует ему в его профессиональном и социальном продвижении, но и передает бесценные крупицы опыта межличностных отношений, выстраивания трудовой карьеры. В-третьих, ничем нельзя компенсировать личную активность, целеустремленность, горячее желание достижений и обновления. В-четвертых, жизненный путь индивида содержательно развивается лишь в обществе с динамическими, подвижными структурами. Каждая из перечисленных позиций может быть «разверстана» детальнее в отношении социальной технологии трудовой карьеры, что не входит в задачи данной статьи.

Таким образом, какой бы аспект взаимодействия человека и общества ни рассматривать — генетический, структурный, функциональный, очевидно, что социум есть результат жизнетворческой активности индивидов. Общество, коллективы, возникающие в его рамках, создаются и существуют как условия и факторы развития индивидуальных сил, поле их приложения и реализации. Поскольку индивиды, в первую очередь, преследуют частные интересы, то их объединение с себе подобными, естественно, имеет для них личностный смысл, который в конечном счете сопряжен с защитой их собственной жизни, уверенностью, надежностью. Минимум потребностей, для удовлетворения которых индивиды группируются в коллективы, общество, ограничивается личной безопасностью как репрезентантом культуры. В конечном счете общество есть средство

обеспечения индивидуальной человеческой жизни, формой концентрации, сохранения и передачи от поколения к поколению необходимых в этих целях знаний, опыта, трудовых навыков, вещного достояния. И только тогда, когда индивиды живут в условиях отчуждения (экономического, духовного, психологического), возникает представление о том, что общество есть самостоятельная сущность, имеющая собственные цели, задачи, отличные от жизненных ориентиров людей, тогда государство встает над народом, диктует ему свою волю, развращает народ.

Недостаточно проясненным является вопрос о том, какое влияние на общество оказывают индивиды. Совсем недавно в отечественной литературе его ограничивали обсуждением проблемы места и роли личности в общественной жизни. При этом имелась в виду узкая группа выдающихся исторических деятелей, политиков, мыслителей, гениальных изобретателей и т.д., одним словом, вождей. Не отрицая значимости рассмотрения подобного вопроса, считаю, что более существенно попытаться охарактеризовать место и роль в обществе, истории основной массы индивидов, отношения между которыми и составляют социум. Речь идет отнюдь не о том, что народ является творцом истории, а о том, что в ней может и не может отдельный человек и не выдающийся, не находящийся во главе событий в качестве главы государства, крупного политика, церковного иерарха. В научных публикациях подобные попытки предпринимаются редко, поскольку многие исследователи считают, что отдельный индивид вообще не может быть предметом философско-исторических размышлений.

А между тем исторические события тогда значимы, когда они объективированы в качествах индивидов, в их возвышении. Можно выделить ряд направлений, сторон жизнедеятельности индивидов, по которым они входят в историю, в социум как сотворцы «общественного». Само проявление индивидов в такой роли для большинства из них является объективным результатом их жизнедеятельности, а не субъективной установкой, целью. Значительная часть людей вообще не задумывается над тем, что они делают для общества, истории. По этим причинам силы и факторы, масштабы воздействия человека на общество надо искать в повседневной жизнедеятельности индивидов, в тех самых действиях и поступках, которые составляют содержание их жизни. С учетом данного критерия можно выделить следующие исторические действия индивидов: 1) рождение и воспитание детей, развитие в них творческого потенциала; 2) совершенствование существующих, создание новых орудий труда, производственной и иной деятельности людей; 3) формирование новых общественных отношений, в первую очередь, в сфере материального производства, а на этой основе закрепление перспективных отношений в духовной культуре, в целом в области надстройки; 4) особое место в сохранении достигнутого уровня социальности и культуры имеет сбережение людьми ценностей цивилизации от тотального разрушения, ибо прогресс общества обеспечен лишь в случае непрерывной преемственности от поколения к поколению, когда возводится заслон на пути социальной энтропии. Судь-

боносное значение имеет не столько участие индивидов в «исторических» событиях, «великом строительстве», сколько реализация ими форм повседневной жизнедеятельности. Общество — системное образование. В нем ничего не бывает зря, бесполезно, без толку. Активность одних людей, бездеятельность других — все вливается в общий поток исторических достижений. Жизнь каждого индивида имеет смысл, независимо от содержания. И даже преступления, получающие официальное осуждение, нередко оказываются стимулом к совершенствованию предметного мира культуры, они являются формой поиска новых форм организации социума.

В отношениях человека и общества всегда присутствует момент взаимности. Ни в коем случае нельзя их противопоставлять по типу: сначала измените общество, условия его жизнедеятельности, а уж потом ждите преобразования индивидов. Или наоборот, прежде надо дожидаться изменения человека, а уж он перестроит социальную среду. Человек и общество есть взаимно детерминируемые начала. В этом и состоит один из секретов социальной истории.

Ю. П. Андреев

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Актуализация диалектико-материалистических принципов и методов социального познания, смещенных в последнее время на периферию философского освоения мира, объясняется, прежде всего, их уже апробированным научным потенциалом и все возрастающей сложностью и динамизмом предмета познания, в качестве которого выступают системообразующие факторы и тенденции развития человеческого общества. В этой связи особое значение приобретает анализ основополагающих, атрибутивных феноменов социального бытия, какими выступают человеческая деятельность и общественные отношения.

Традиционно исследование человеческой деятельности в рамках философии и теоретической социологии идет по различным, но взаимосвязанным направлениям. В гносеологическом аспекте исследуется, как правило, соотношение практики и познания, обосновываются критериальные функции практики и т.д. В социологическом аспекте деятельность раскрывается как двуединый процесс опредмечивания и распредмечивания, выделяются ее существенные признаки, классифицируются виды деятельности. Если в первом случае акцент делается преимущественно на исследовании движения от объекта к субъекту, то во втором случае, наоборот, от субъекта к объекту, по поводу его преобразования и целенаправленного использования.

Многоплановость исследования деятельности продиктована тем, что как философская категория она выполняет исключительно важные методологические функции и поэтому в гносеологическом аспекте принимает статус принципа познания. Объясняется это, во-первых, богатством и емкостью ее философского содержания (элементы общества как системы выступают или в качестве ее результата, или средства осуществления, или ее субъекта, или предмета преобразования и т.д.). Во-вторых, деятельность выступает единственно возможным способом существования человека и общества в целом, поскольку только она обеспечивает возможность удовлетворения многообразных потребностей и интересов, развитие способностей, достижение целей и т.д. В-третьих, категория «человеческая деятельность» выполняет интегративную функцию, удерживая в своем содержании все многообразие проявлений активности чело-

века, конкретных действий, актов поведения, как универсально-всеобщее во всех видах человеческой активности. В-четвертых, деятельность обеспечивает складывание, функционирование и развитие субъект-объектных или субъект-субъектных взаимодействий и отношений, на основе чего появляется возможность обосновать специфику общественных законов и отношений, раскрыть источники саморазвития общества и решить ряд других философских проблем. Поэтому «точка зрения жизни, практики, — писал В.И. Ленин, — должна быть первой и основной точкой зрения...» [1]. Любая социальная деятельность по своей сущности выступает как чувственно-предметная деятельность, в процессе которой воплощаются и утверждаются сущностные силы человека, объективируясь во всем многообразии предметных форм. Если в процессе опредмечивания происходит объективизация и закрепление сущностных сил человека, т.е. происходит наполнение предметности человеческим, социальным содержанием, то в процессе распредмечивания происходит «расшифровка» и усвоение общественного содержания предмета, его значения, с одновременным переносом на новые объекты деятельности. Поэтому две стороны предметной деятельности — опредмечивание и распредмечивание всегда даны в диалектическом единстве, как превращение сущностных сил человека в свойства объекта и, наоборот, свойств объекта в свойства сущностных сил человека. В одном направлении осуществляется субъективизация объекта, а в другом направлении — объективизация субъекта.

Не подвергая специальному анализу вопросы генезиса, содержания и структуры человеческой деятельности и все многообразие существующих точек зрения по данным вопросам, мы ограничимся наиболее общей характеристикой деятельности. Итак, человеческая деятельность является единственно возможным способом существования человека и общества, двуединым процессом опредмечивания и распредмечивания, который носит преобразовательный, целесообразный и общественный характер. В этом качестве она выступает высшей формой активности субъекта или социальной формой движения социального бытия.

Общественный характер человеческой деятельности придают взаимные отношения и связи между людьми, которые выступают результатом и способом (формой) ее осуществления. В этом заключается самая глубокая, сущностная характеристика общественных отношений и социальных связей. Конкретная модификация общепризнанного принципа деятельности находит свое социологическое проявление, таким образом, в объяснении и обосновании единства деятельности и общественных отношений. Впервые это положение было сформулировано основоположниками диалектико-материалистической философии, которые плодотворно использовали его как принцип в процессе анализа как деятельности, так и общественных отношений. В «Капитале» К.Маркс писал, что «материальные отношения суть лишь необходимые формы, в которых осуществляется их материальная и индивидуальная деятельность» [2]. Он специально подчеркивал ту мысль, что общественные отношения выступают одновременно и результатом и условиями осуществ-

ления человеческой деятельности [3]. Различие деятельности и общественных отношений имеет относительный характер. Оно состоит в том, что если общество рассматривать как субстанцию, как высшую форму организации бытия, то деятельные и общественные отношения являются его атрибутами. Специфика их атрибутивных функций проявляется в том, что если общественные отношения выступают системообразующим фактором общества и деятельности, в форме координации и субординации их элементов, то деятельность является формой движения, способом существования и развития общества, способом его воспроизводства. Таким образом, деятельность, с одной стороны, выступает необходимым условием складывания, воспроизводства и изменения общественных отношений, которые поэтому являются ее результатом, а с другой стороны, она не может осуществляться вне связей и отношений между людьми, поэтому они являются способами или формами ее осуществления. В данном случае их диалектика представляет собой диалектику взаимодействия содержания и его внутренней формы, которая обладает относительной самостоятельностью и автономностью своего существования. Это находит свое проявление в активном воздействии общественных отношений на деятельность: а) они могут повышать ее эффективность (например, изменение отношений собственности может приводить к изменению характера труда и значительному повышению активности его субъектов); б) они могут «консервировать» деятельность в определенных конкретно-исторических формах, ограничивать интеграцию или дифференциацию, способствовать жесткому закреплению субъектов деятельности за определенными видами и т.д.

Единство деятельности и общественных отношений, выступающих результатом и способом (формой) ее осуществления, позволяет сделать исключительно важный в гносеологическом плане вывод о том, что действительным объектом их анализа выступает, прежде всего, человеческая чувственно-предметная деятельность.

В чем конкретно обнаруживается диалектическое единство чувственно-предметной деятельности людей и общественных отношений? Что является объективной основой их сосуществования или каковы те предметные формы, в которых они объективизируются и создают, таким образом, возможности их научного анализа?

Важное теоретическое значение в этом плане имеет положение К.Маркса о том, что «во время процесса труда труд постоянно переходит из формы деятельности в форму бытия, из формы движения в форму предметности» [4]. Деятельность и общественные отношения всегда экстерниорируются, объективируются и закрепляются как в средствах своего осуществления, так и в своих результатах, образуя, таким образом, «предметно-развернутый» (К.Маркс) мир человека. Начиная с основной формы деятельности — труда и кончая процессом общения, все виды активности человека и складывающиеся в них отношения, объективируются в тех или иных предметных формах и даже «язык, — писали К.Маркс и Ф.Энгельс, — есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание...» [5].

Человеческое общество как целостная система может нормально функционировать и развиваться только при наличии и на основе таких форм социальной предметности, как телесная (биосоциальная), вещная, институциональная и знаковая. Их диалектическое единство и выступает тем предметно-развернутым миром человека, в котором объективируются деятельность и общественные отношения. Отсутствие, выпадение из этой системы какой-либо из этих форм (элементов) делает ее нежизнеспособной и, как отмечали К.Маркс и Ф.Энгельс, все мысли и представления, которые формируются у людей на этой предметной основе, «суть представления либо об их отношении к природе, либо об их отношениях между собой, либо об их собственной телесной организации. Ясно, что во всех этих случаях эти представления являются сознательным выражением — действительным или иллюзорным, — их действительных отношений деятельности, их производства, их общения, их общественной и политической организации» [6].

Единство этих основных форм социальной предметности или социального бытия состоит в том, что все они объективны и социально значимы, то есть несут в себе возможности для появления и удовлетворения потребностей, мотивов, целей человека и т.д., и как объективные образования они первичны в гносеологическом аспекте по отношению к неопредмеченным сущностным силам человека.

Анализируя ход общественного развития, можно констатировать зависимость существования и прогресса общественных отношений от материальных условий жизнедеятельности людей и в то же время нельзя забывать, что действительными субъектами общественных отношений являются люди, наделенные сознанием и волей. Принципиальный вывод, к которому пришли основоположники диалектико-материалистического взгляда на историю, заключается в том, что законы функционирования и развития общества, равно как и сущность общественных отношений, следует выводить не из сознания, интересов, мотивов и т.д. людей, а из человеческой чувственно-предметной деятельности.

Одним из важнейших признаков общественных отношений является их *предметность* или *предметная опосредованность*, признак, который недостаточно учитывается и анализируется в нашей философско-социологической литературе. В связи с этим необходимо иметь в виду, что одним из гносеологических корней идеализма в домарксовской философии и социологии являлась абсолютизация духовной стороны общественных отношений. Хотя стремление объяснить процессы общественного развития и основывалось на факте реального существования человеческого индивида, но сам человек рассматривался в первую очередь как мыслящая единица, с определенными целями, интересами, потребностями (чаще всего вечными и общечеловеческими). За исходный пункт анализа брался мыслящий субъект, «Я» (французские материалисты, Фейербах). Для удовлетворения своих потребностей этот «чистый» индивид вступал в отношения с другими индивидами на основе вечной, врожденной потребности в личном благе. Общественная деятельность сводилась в конечном счете к отношениям индивидов, скрепленным

этими общими потребностями. Тот же подход в духе раскритикованной основоположниками марксизма концепции робинзонады свойствен и многим современным теориям, так или иначе касающимся проблем общественных отношений. Как «Санчо желает, — писал К.Маркс, критикуя Штирнера, — или, вернее, *думает*, что желает, чтобы индивиды только лично общались друг с другом, чтобы их общение не совершалось посредством чего-то третьего, какой-нибудь вещи» [7], так и современные теоретики, — например, лидеры «поведенческой социологии» — Т.Парсонс, Р.Мертон и другие, не поднимаются, в конечном итоге, выше уровня индивидуально-психологического понимания природы общественных отношений. Объектом своего анализа они берут акты взаимодействий отдельных людей между собой или групп, считая их главным отправным пунктом социологического анализа. Для Т.Парсонса таковым является социальное действие как некоторый процесс, совершающийся в системе «субъект действия — ситуация», но что из себя представляет ситуация, на которую направлено действие субъекта? По Т.Парсонсу, она состоит из объектов трех классов: социальных, физических и культурных. В свою очередь, социальный объект — это, во-первых, другой индивид; во-вторых, — это «Я» как субъект действия, принимающий себя за центр системы; и, в-третьих, это некоторый коллектив. К физическим объектам он относит такие «эмпирические сущности», которые не «реагируют» на «Я». Наконец, культурными объектами являются идеи, убеждения, символические элементы культурной традиции, ценностные стандарты [8].

Несмотря на интересную, заслуживающую внимания мысль о том, что «эмпирические сущности» являются средствами и условиями действия «Я», Т. Парсонс по существу не наделяет общественные отношения предметностью как необходимым условием их функционирования и элементом их внутренней структуры. Все эти объекты, в том числе убеждения, идеи и стандарты, в конце концов сводятся им лишь к функции «общепринятых символов, являющихся элементами культуры» [9]. Как и ранее, сущность общественных отношений выводится главным образом из индивида с его целями, эмоциональным и аффективным реагированием на объекты ситуации, с его осознанием своих устремлений и самого себя. «Система координат» является «полем действия» этого индивида, которое по своей сути расположено на «нормативной», «телеологической» или «волюнтаристической системе осей» [10]. Подобное «распремечивание» общественных отношений приводит к отрицанию объективной основы их существования и к субъективно-идеалистической трактовке их сущности.

Абсолютизация психологических факторов во взаимодействиях между людьми, подмена общественных отношений межличностными связями, поиски путей деформализации взаимоотношений между трудящимися и предпринимателями с целью достижения взаимопонимания и сотрудничества являются характерными чертами другой буржуазной социологической теории — так называемой доктрины «человеческих отношений». Соединив идеи неофрейдистов, объяс-

няющих поступки людей действием врожденных инстинктов и подсознательных импульсов, с идеями бихевиористов, абсолютизирующих роль условных рефлексов, авторы теории «человеческих отношений» пытаются найти и обосновать рационализированные средства активизации и оптимального использования иррационального, чувственного мира людей в утилитарно-классовых интересах [11]. Авторы данной теории (Мэйо, Ротлисбергер, Диксон), обосновывая идею «трансформации» современного капитализма в направлении классовой солидарности и сотрудничества, стремятся «сблизить» классовые интересы, вернее, идентифицировать их путем развития межличностных контактов, общения, выработки общих правил поведения, сознательно и целенаправленно ограничивая сферу проявления общественных отношений производственными группами и отдельными предприятиями. Стрессовые состояния, душевные беспокойства, неуверенность людей имеют в таком варианте не социально-экономические и не классовые причины, а сугубо локальные, ограниченные микросредой жизнедеятельности человека. Поэтому устранение всех негативных причин и обстоятельств возможно только путем «встречного движения» работодателя и человека труда, только в персонифицированной форме или «лицом к лицу».

Субъективно-идеалистическое понимание природы общественных отношений, очевидно, во многом объясняется отрицанием объективно-предметной основы их существования и абсолютизацией субъективных, преимущественно психологических сторон, во взаимодействиях между людьми.

Однако простое принятие предметности общественных отношений еще не означает безусловного постижения специфики их содержания. В свое время К. Маркс подверг резкой критике так называемый товарный фетишизм, который сводил общественные отношения к отношениям между вещами, рассматривая вещественные элементы производства как чуждые человеку силы. Сами отношения были редуцированы до свойств вещей и полностью регламентировали поведение людей. Показательна в этом плане критика классиками марксизма М.Штирнера, который на место действительных отношений ставил отношения вещей, абсолютизируя их предметность, то есть «конкурируют-де между собой, «только вещи», а не «лица», — писали они, — воюет только оружие, а не люди, которые им пользуются, научившись владеть им. Люди нужны здесь только для того, чтобы быть застреленными» [12].

Таким образом, предметность органически присуща общественным отношениям, но не как физико-химическое образование, не как конкретная совокупность природных свойств вещей, а как их *носитель*, как *объективная основа* их существования и развития. Поэтому внутренняя структура любого вида общественных отношений представляет собой обусловленность свойств по линии «человек — предмет — человек», то есть существенным признаком, характеризующим содержание общественных отношений, является их *предметная опосредованность*.

Отношения в системе взаимодействия «человек — предмет» являются необходимым звеном в системе взаимодействия между людьми.

ми, поэтому полная структура общественного отношения складывается из взаимообусловленности элементов в системе «человек — предмет — человек». Определенные и неопределенные сущностные силы людей, как реляционные свойства их отношений, выступают в таком органическом единстве, что абсолютизация одной из этих форм или одного из свойств, может привести или к механизму (товарный фетишизм), или к субъективному идеализму (поведенческая социология, доктрина человеческих отношений).

Естественно, что выделение трехчленной структуры любого вида общественных отношений представляет собой результат их гносеологической идеализации, но этот прием, в конечном счете, оправдан необходимостью исследования не только макроструктуры, но и внутренней структуры общественного отношения как очень сложного и специфического социального феномена, в котором уникально синтезируются сущностные силы людей с их предметными формами реализации. Поэтому, характеризуя стоимость как отношение, К.Маркс отмечал, что в отличие от вдовичи Куикли за него не знаешь как взяться. Поскольку стоимость не сводится к своей предметности, постольку с товаром можно делать все, что угодно, однако стоимость его останется неуловимой. Товары обладают стоимостью лишь потому, что являются выражением человеческого труда, поэтому стоимость имеет общественный характер и может проявиться лишь в общественном отношении и как отношение. В товаре обретают устойчивость, возможность к обмену и потреблению определенные человеческие качества, деятельные способности человека, происходит субъективация объекта и в то же время нивелировка конкретных видов труда, которые принимают характер абстрактного труда.

Возникает, однако, вопрос: как, каким способом предметность входит во внутреннюю структуру общественных отношений, придает им качественную определенность, объективность существования и проявления? Мы считаем, что этим способом является совокупность тех *объективных функций*, которые выполняет предметность в процессе взаимной обусловленности элементов внутренней структуры общественных отношений.

Условием возникновения и функционирования человеческого общества является обязательная предметная опосредованность в отношениях между его членами. Каждый шаг человечества запечатлевался или в форме какой-либо общественной организации, института, или, наконец, в форме более совершенных орудий труда. Но каждая из этих предметных форм тем более приобретала общественный характер, чем большее количество и более высокое качество человеческой энергии, активности, то есть его деятельных, сущностных сил, вложено в это творение. Создавая что-либо для себя, человек создает и для других, утверждая себя в предмете, он тем самым утверждает в нем человеческую сущность, которая «освобождается» от него, чтобы привести в действие, импульсировать действие другого. Только в предмете могут найти выход и утверждение духовные формы деятельности, только через него человек может передать свои знания, чувства, эмоции другим людям.

Предметность позволяет не только передавать, но и нести возможность усвоения и присвоения другими людьми заложенной в ней человечности. Эта «человекопроводность» предметов, передача социального посредством несоциального была отмечена еще К.Марксом: «Кроме тех вещей, посредством которых труд воздействует на предмет труда и которые поэтому, так или иначе, служат проводниками его деятельности, в более широком смысле к средствам процесса труда относятся все материальные условия, необходимые вообще для того, чтобы процесс мог совершаться» [13].

Угасание человеческой активности в предмете представляет собой начало новой активности, которая выступает уже в качестве общественной функции самого предмета. Продукты труда всегда являются субъективизированными объектами, неорганическими телами самого субъекта, его составной частью. Благодаря этой способности сохранять на себе человеческое воздействие, предметы в то же время осуществляют передачу этого воздействия другим людям, то есть как посредники во взаимодействиях между людьми они выполняют *функцию носителей и проводников деятельности и отношений*.

В телесной (биосоциальной), институциональной, знаковой и вещной формах предметности накапливается и передается опыт и знания людей, обеспечивается и осуществляется историческая преемственность, связь поколений.

Следующая функция предметности заключается в том, что она есть *являющаяся сторона деятельности и общественных отношений*. Сущностные силы человека могут проявляться только в различных формах предметности или в их комбинациях. О мыслях или переживаниях человека мы можем говорить, лишь прослушав речь или оценив его поступки. Сознание, например, существует реально в форме языка, который представляет собой материальное выражение и обнаружение мысли; язык — это всегда практическое сознание, объективизированная, опредмеченная действительность мысли.

Таким образом, общественные отношения *проявляют себя только через предметность*, что является необходимым условием их существования и познания. По предметам быта и орудиям труда древних людей археологи «расшифровывают» многие исторические тайны, в том числе и характер отношений между этими людьми. Вещи, предметы могут вообще много сказать о людях. Изучение любого социального явления начинается всегда с той предметности, в которой оформилась и запечатлелась жизнедеятельность людей в процессе ее опредмечивания, поэтому в процессе распредмечивания предметность выполняет содержательную функцию. В связи с этим наше знание всегда объективно по содержанию. В силу того, что сущностные силы людей как реляционные свойства их отношений всегда объективны по содержанию, в силу этого возможно существование и познание человеческой истории, а необходимым условием истинности наших знаний о ней является объективность, предметность их содержания. Только в гносеологическом плане возможно такое выделение и противопоставление двух сторон общественных отношений, которые в реальных взаимодействиях людей все-

гда функционируют в неразрывном органическом единстве. Как раз непонимание диалектики сущности и явления, формы и содержания является одним из гносеологических корней товарного фетишизма, который оторвал и абсолютизировал вещную форму отношения от ее социального содержания, не понимая того, как отмечал К. Маркс, что «это — лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношений между вещами» [14].

Одной из важнейших функций предметной стороны общественных отношений является то, что она выступает *объективной основой превращения индивидуального в социальное и социального в индивидуальное*.

Существенной характеристикой каждой личности является то, что она есть всегда персонификация общественного бытия в его индивидуальной форме. Конечно, мы не можем полностью отождествлять конкретного человека с обществом, деятельность индивида с деятельностью всего общества. В данном случае мы имеем дело с конкретным проявлением диалектики единичного и общего, правильное понимание которой позволило К.Марксу обосновать новый метод изучения личности. Однако превращение общественного, социального в достояние самой личности возможно лишь на той основе, на какой основе возможен и обратный процесс — превращение личностного, индивидуального в общественное, социальное. Такой необходимой основой взаимопревращений и взаимопереходов выступает предметная сторона общественных отношений. Поэтому проблема человека — это проблема его отношений и, наоборот, проблема общественных отношений — это проблема человека.

Отдельный акт взаимодействий человека с предметом и посредством его с другими людьми самым естественным образом вплетен в деятельность социальных коллективов, групп, классов, то есть составляет необходимый элемент общественной деятельности. Личность осваивает и воспроизводит в своей деятельности те общественные отношения, которые являются необходимыми в ее поведении и бытии, но сами эти отношения существуют не иначе как общие моменты, стороны этого бытия, деятельности данной личности.

В своей деятельности, в ее предметных результатах человек проявляет не только свою индивидуальность, но и то общее, что может быть включено в сущность других людей, то есть в своей деятельности он создает не только предпосылки и условия своего отличия от других, себе подобных, но создает необходимые предпосылки и условия для своего единства, тождества с другими, то есть в предметах своей деятельности человек осуществляет свою родовую сущность.

К.Маркс писал, что только в преобразовании «предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как *родовое существо*. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается *его* (человека) произведением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому *опредмечивание родовой жизни человека*: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но

и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире». Именно в этом предметном *удвоении* лежит основа перехода индивидуального в социальное и, наоборот, социального в индивидуальное.

То, что на стороне продукта труда выступает как «покоящееся» (К.Маркс) свойство, является уже не только выражением индивидуально затраченного труда конкретного человека, но и фактом обусловленности этого свойства другими свойствами предметов и людей, то есть условием возникновения и функционирования социального. Предметчивание сущностных сил человека происходит не только в форме утверждения его индивидуальности, но и в форме его «обезличивания». В обезличивании, нивелировке уже проявляется наличие объективности. Процесс предметчивания состоит как бы из двух сторон, при этом одна сторона — индивидуализация, субъективация объекта служит утверждением особенностей личности, но только при наличии другой стороны — «обезличивания» человека, то есть при порождении возможности быть присвоенной другими людьми.

Предметная сторона любого общественного отношения обеспечивает материальный процесс перехода индивидуального в социальное и наоборот, иными словами, обеспечивает родовую жизнь конкретного человека. Только в предмете могут как бы аккумулироваться сущностные силы не только одного человека, но и многих людей, создавая тем самым необходимые условия выражения моего «я» для других людей, и наоборот. Только на этой объективной основе возможен и сам процесс общественного производства и функционирования общественных отношений.

Итак, предметность входит в содержание общественных отношений только в том случае, когда она выполняет определенные *функции*, из которых наиболее существенными являются: а) объективная функция аккумуляции, хранения и передачи человеческой деятельности и общественных отношений; б) функция объективной основы экстерииоризации, или «внешнего» проявления общественных отношений, благодаря которой создаются необходимые предпосылки их научного анализа; в) функция объективного условия превращения индивидуального в социальное и социального в индивидуальное.

Совокупность отмеченных функций позволяет раскрыть тот способ, каким предметный мир входит в содержание общественных отношений как их опосредующий элемент и принимающий в связи с этим статус их объективного носителя. Поэтому внутреннюю структуру общественных отношений можно представить в виде обусловленности элементов по линии «человек — предмет — человек», что придает им качественную определенность и особенность. Отсюда и специфика общественных отношений, характеризующаяся тем, что в их содержании уникально синтезируются элементы объективного и субъективного, сущностные силы человека и предметные способы их реализации.

Поэтому следующим важным признаком общественных отношений является их *субъектность*. В обществе нет и не может быть

«вне» — или «над» — человеческих связей и отношений, предметная опосредованность которых выступает лишь необходимым и объективным средством интерференции сущностных сил людей. В состоянии предметно-опосредованной обусловленности находятся именно продуктивные, сущностные силы людей, которые придают своеобразие содержанию общественных отношений, наполняют его собственно человеческими свойствами. Внутренняя структура общественных отношений («человек — предмет — человек») предполагает, что люди находятся в состоянии обусловленности со стороны своих сущностных сил, которые выступают в качестве реляционных свойств и к которым, естественно, не может быть сведено все содержание общественных отношений. Отождествление связей и отношений с одним из их реляционных свойств может привести к крайности, в частности, к сведению их к субъективности (мыслям, нормам, представлениям). Именно поэтому более корректной следует признать характеристику общественных отношений не как субъективных, а как субъектных по своему содержанию, то есть не сводимых к субъективному, но и не существующих вне деятельности субъектов, наделенных сознанием, чувствами, стремлениями, интересами и т.д.

Сущностные силы людей придают общественным связям и отношениям активный, целесообразный и деятельностный характер. Отсюда их сложность и динамичность по сравнению со связями и отношениями природного мира.

Структура сущностных сил, от природы которых, как и от природы предмета, зависят общественные отношения, может быть условно представлена тремя основными видами или диалектически связанными элементами. Первый вид или определенную совокупность сущностных сил составляют потребности, установки, способности, мотивы, стимулы, чувства, воля, интересы людей. Человеческие потребности, очевидно, выступают в качестве основного компонента этого вида сущностных сил. Они представляют собой реакцию человека или социального субъекта на изменение внутреннего или внешнего порядка с целью самосохранения, поддержания существования и собственного воспроизводства. Именно они запускают механизм деятельности, связей и отношений, поскольку их удовлетворение имеет жизненно важное значение для социального субъекта. В зависимости от многообразия потребностей (естественных, экономических, социальных) в обществе складываются различные виды деятельности, связей и отношений, осуществляется процесс их воспроизводства и развития.

В соответствии с потребностями и объективными условиями их удовлетворения у человека формируются определенные установки как такое целостное состояние, в котором выражается готовность к действию и отношениям.

В целом этот вид сущностных сил людей *импульсирует и направляет* человеческую деятельность и общественные отношения, выступает в качестве их активного начала. В производстве «уже с самого начала обнаруживается материалистическая связь людей между собой, — писали К.Маркс и Ф.Энгельс, — связь, которая обуслов-

лена потребностями и способом производства и так же стара, как сами люди, — связь, которая принимает все новые формы, а следовательно, представляет собой «историю» [15].

Следующий вид неопредмеченных сущностных сил складывается из человеческих знаний (профессиональных, бытовых, политических, экономических, исторических), которые организуют и способствуют эффективному осуществлению человеческой деятельности, связей и отношений.

В качестве особого вида сущностных сил можно выделить комплекс элементов, образующих мировоззрение социального субъекта (принципы, идеалы, цели, убеждения), которые наполняют определенным смыслом и значением деятельность и отношения, характеризуют место и роль социального субъекта в историческом творчестве.

Включаясь в определенный вид деятельности и отношений, социальный субъект (личность, группа, общество) становится зависимым от предмета своей деятельности и от других субъектов. Поэтому, из важных признаков общественных отношений является объективная обусловленность, взаимная и предметная зависимость субъектов отношений. Характеризуя капиталистический способ производства, К.Маркс писал, что *«капитал и наемный труд — это две стороны одного и того же отношения»* [16]. Взаимная зависимость или обусловленность субъектов деятельности и отношений является видовым признаком, который в его универсальном выражении характерен для отношений вообще и который проявляется в причинно-следственной или функциональной обусловленности свойств взаимодействующих явлений действительности.

Таким образом, *общественные отношения есть результат и способ (форма) осуществления человеческой деятельности, субъекты которой обуславливают друг друга в предметно-опосредованной форме*. Это рабочее определение «снимает» наиболее существенные признаки общественных отношений, раскрывающих их сущность и содержание: органическое единство с человеческой деятельностью; предметную опосредованность; взаимную обусловленность людей друг другом или предметом их деятельности; субъектность общественных отношений, наполненность их содержания сущностными силами человека, конституирующих их преобразующее, активное начало.

Р.Л.Лившиц

ОБЩЕСТВЕННОЕ БЫТИЕ И ОБЩЕСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ

Новые идеи не могут быть выражены на старом языке. Такова причина, по которой каждый оригинальный мыслитель одновременно и языкотворец [1]. Невозможно, например, представить себе систему И.Канта, изложенную без понятий «феномен» и «ноумен», «вещь в себе» и «трансцендентальный метод». Воззрения М.М.Бахтина нельзя адекватно истолковать без привлечения понятий «вненаходимость», «не-алиби в бытии», «участное отношение к Другому», составляющих изюминку его концепции. К.Маркс и Ф.Энгельс обогатили философский язык целым рядом новых понятий, в том числе категориями «общественное бытие» и «общественное сознание». Почему они не сочли возможным ограничиться уже готовыми языковыми средствами, а встали на путь создания собственного понятийного аппарата? Ответ достаточно очевиден: потому что старые мехи пригодны только для старого вина. Материалистическое понимание истории (а именно оно образует ядро марксистской социальной философии, составляет *differentia specifica* марксизма) не может быть выражено в таких формулировках, как «мнения людей определяются условиями их существования» или «дух народа зависит от того, какова его жизнь». Во всяком случае, не может быть выражено без существенных смысловых потерь. И дело не только в том, что понятия «мнения людей», «дух народа» и ряд подобных прочно вписаны в определенный идейный контекст и потому имеют вполне определенные коннотации. «Мнение» есть нечто субъективное, нечто такое, что является предметом свободного воления. Иметь мнение — значит просто быть в состоянии сформулировать суждение по тому или иному вопросу. Само утверждение «таково мое мнение по данной проблеме» подразумевает отказ от претензии на обладание истиной. В понятии мнения акцентируется внимание на способности субъекта к выбору позиции, а не на содержании самой этой позиции. Положение не меняется от того, что мнение одного человека мы заменим мнением группы людей. Общее мнение — это сумма частных мнений, не более того. Совпадение моего мнения с мнением массы других человеческих существ — психологически важный фактор, повышающий степень моей уверенности в правильности выбранной позиции, но в гносеологическом отношении значение такого совпадения равно нулю. Что касается понятия «дух на-

рода», то оно настолько неопределенно, метафорично, перегружено ассоциациями, что использовать его в системе воззрений, ориентированных на идеал научности (а именно к этому стремился К.Маркс), вряд ли возможно. Не следует к тому же забывать, что социально-философская концепция Маркса вырабатывалась путем творческого преодоления философии истории Гегеля, что предполагало размежевание не только идейное, но и терминологическое.

Понятие «сознание» в этом смысле безупречно. Оно — при всей его сложности — обладает достаточно ясным смыслом и не отягощено уводящими в сторону от основной идеи Маркса коннотациями. Но Маркс ведет речь не просто о сознании, а о сознании *общественном*. В самом понятии «общественное сознание» заложено, по меньшей мере, две идеи: во-первых, идея социальной обусловленности сознания индивида; во-вторых, представление об обществе как самостоятельном субъекте отражения действительности. В первой идее намечен путь к преодолению социологической робинзонады. Вторая имплицитно содержит в себе новое понимание исторического процесса. Последнее может быть выражено только через употребление понятия, образующего диалектическую противоположность понятию общественного сознания. Естественным образом в роли такого понятия выступило «общественное бытие». Смысл понятия «общественное бытие» может быть передан через ряд синонимов: «жизнь людей», «обстоятельства человеческой деятельности», «жизнедеятельность», но любой из этих и всех иных возможных синонимов уступает ему в смысле ясности и смысловой завершенности.

В момент появления тех или иных новаций невозможно сказать, насколько они окажутся жизнеспособными. Лишь время отсеивает всяческую шелуху, оставляя зерна мудрости, достойные внимания потомков. Полтора века — достаточный срок для того, чтобы судить о ценности идей К.Маркса и Ф.Энгельса. Сейчас уже трудно себе представить, что когда-то философская мысль обходилась без понятий «общественное сознание» и «общественное бытие». Они прочно вошли в ткань философского дискурса, как и вся проблематика, с ними связанная. Сошлемся в этой связи на авторитетное мнение М.К.Мамардашвили: «...Маркс входит в немногочисленный круг мыслителей в истории человечества — во всей истории их можно перечислить по пальцам, — которые поднимали мыслью целые пласты реальности, обнажали целые массивы новых предметных переплетений и зависимостей. Отчетливо фиксируя условия и посылки подобного «геологического обнажения», они на столетия определили сам стиль познающего мышления, точки отсчета его движения, тип его рациональности» [2].

Какие же «пласты реальности» удалось «поднять мыслью» Марксу в результате введения в философский оборот понятий общественного бытия и общественного сознания? Какие «массивы новых предметных переплетений и зависимостей» он обнажил? Какова, иначе говоря, основная проблема, которой не видели мыслители до Маркса и Энгельса и которая была выхвачена из темноты лучом их анализа? Попытаемся сформулировать свой ответ на этот вопрос.

До возникновения марксизма поверхность социальной жизни принималась за *всю* социальную жизнь. На поверхности мы видим, что человек действует как существо, наделенное сознанием. Это радикально отличает его от животного, которое реализует в своей жизнедеятельности свойственную его виду генетическую программу. Мы видим и знаем, что человек совершает поступки, влекомый теми или иными побуждениями, руководствуясь определенными интересами или идеалами; что ни одно человеческое действие не предпринимается без (большого или меньшего) волевого усилия. В нашей повседневной жизни объяснить тот или иной поступок — значит выявить мотивы, которыми руководствовался человек, его совершающий. Почему профессора Иванова освободили от заведования кафедрой, а вместо него назначили профессора Петрова? Если мы узнаем, что Иванов решил сосредоточиться на научной работе, то мы сочтем, что получили исчерпывающий ответ на наш вопрос. Конечно, мы вправе полагать, что за официально озвучиваемым мотивом скрывается другой, истинный. Так, может статься, что решение Иванова оставить кафедру вовсе не является добровольным, что на самом деле он вынужден уступить давлению со стороны вышестоящих лиц и организаций, заинтересованных в том, чтобы должность заведующего занимал Петров. В этом случае объяснительная схема усложняется, но не меняется принципиально. Точнее говоря, не меняется принципиально наша познавательная установка. Дело здесь не в результате, который мы в познавательном акте получаем: один простой мотив или целое хитросплетение тщательно замаскированных мотивов, а в том, что мы ограничиваем свою задачу уяснением именно мотивов.

Такая познавательная установка настолько естественна, настолько привычна и понятна, что вообще кажется поразительным, что кто-то мог в ней усомниться. Здесь уместно провести параллель с относительным движением небесных светил и Земли. Чувства со всей наивозможной убедительностью говорят нам, что Солнце вращается вокруг Земли. И только давление добытого астрономией огромного количества фактов, не укладывающихся в систему Птолемея, заставило отказаться от очевидной истины. Значение предложенной Коперником новации состоит не только в том, что он заменил ложное воззрение истинным, сделал еще один шаг вперед на бесконечном пути познания природы. И даже не масштабом своей научной идеи. Главное здесь заключается в том, что Коперник сумел преодолеть барьер кажимости, смог взглянуть на вещи под принципиально иным, отвергаемым чувствами, углом зрения. И именно поэтому сделанное им открытие оценивается как переворот (революция) в астрономии.

Новаторство Маркса и Энгельса состоит в том, что они сумели *отринуть очевидное*, увидеть то измерение социальной реальности, которое до них никто не замечал. Благодаря им социальное зрение вырвалось из плена двухмерности, приобрело способность видеть жизнь общества в реальном пространстве.

В современной социальной философии понятия классического марксизма незримо присутствуют при обсуждении любой пробле-

мы, ибо всякое такое обсуждение рано или поздно подводит к вопросу о том, *что* лежит в основе побуждений людей, *что* заставляет их мыслить так, а не иначе, испытывать те, а не иные чувства, желать того, а не другого, руководствоваться именно этими, а не какими-то иными ценностями. Говоря другими словами, современный социально-философский дискурс непременно выводит его субъектов в трехмерное социальное пространство.

Проблема соотношения общественного бытия и общественного сознания была далеко не периферийной в советской философской литературе. Ей посвящен большой массив публикаций разного масштаба и плана. По ряду причин, в анализ которых здесь нет возможности вдаваться [3], мы не разделяем модного ныне снисходительно-пренебрежительного отношения к философии советского периода. С нашей точки зрения, она заслуживает серьезного к себе отношения. Серьезного — это значит не умилительно-апологетического, а аналитического.

Характерной чертой всей советской философской литературы была апелляция к авторитету Маркса. Все — от аспиранта до академика — выступали от имени марксизма. Однако объективное содержание развиваемых взглядов далеко не всегда соответствовало принципам марксизма. Фактически под флагом марксизма нередко проводились идеи совсем иного типа. Именно это обстоятельство побудило М.А.Лифшица — марксиста глубокого и искреннего — выступить с язвительной критикой некоторых популярных воззрений [4]. Так, подвергнув основательному разбору воззрения М.С.Кагана, он пишет: «Я, разумеется, не могу присвоить себе монополию марксистской истины — в этом отношении М.Каган совершенно прав, но если то, что он проповедует в своей системе, есть марксизм, то можно ли мне рассчитывать на звание марксиста?» [5]. Проницательность М.А.Лифшица была подтверждена после того, как в нашем обществе произошла антисоветская и антисоциалистическая революция (т.е. согласно общепринятому словоупотреблению, контрреволюция). В новой обстановке марксизм стал совершенно немодным, и авторы, которые еще вчера смертельно оскорблялись, если им отказывали в праве называться марксистами, сегодня уже говорят о марксизме как о «скомпрометированной исследовательской парадигме». Тот же М.С.Каган пишет: «В конечном счете, в наши дни взгляды Маркса, как и Фейербаха и других классиков философской мысли, имеют для нас *исторический интерес* (курсив наш — Р.Л.), собственная же точка зрения современного философа должна покоиться на тех данных, которые предоставляет ему современный уровень научной мысли» [6]. Как утверждает М.А.Лифшиц, «собственная точка зрения» М.С.Кагана есть эклектика [7]. В другом месте она охарактеризована как «бедно выраженная шелеровщина» [8]. В воззрениях других авторов, выступавших «под знаменем марксизма», можно обнаружить иные идейные веяния.

По нашим наблюдениям, особенно популярным было философствование в русле позитивизма, и тому есть по меньшей мере две при-

чины. Первая причина заключается в его сциентистской ориентации. (Под нею мы понимаем в данном случае стремление мыслить в соответствии с нормами и критериями научности.) Такое стремление отнюдь не чуждо и марксистской философии. Это значительно облегчает мимикрию позитивизма под марксизм. Вторая причина — соответствие уровня мышления в позитивизме возможностям рассудка. Рассудок — низшая ступень познавательной деятельности по отношению к разуму. О рассудке можно сказать, что это и *нижняя* ступень интеллекта. Интеллект, взошедший на уровень рассудка, обрел тем самым способность создавать разнообразные объяснительные схемы. Интеллект чувствует себя на этой ступени вполне комфортно. Чтобы взойти на следующую ступень, необходимо совершить усилие, которое не всякому под силу.

Мертвящий дух позитивистского суетумудрия, без сомнения, сказался и на способе понимания проблемы соотношения общественного бытия и общественного сознания. Классики марксизма, формулируя идеи нового миропонимания, не ставили перед собой задачу нарисовать всеохватную объяснительную схему, где все разложено по полочкам, и всяк сверчок сидит на своем шестке. Они стремились не к классификации явлений, а к постижению сущности. Их целью была выработка принципов постижения социальной реальности во всей ее глубине. Поэтому они не заикливались на словах, на соотношении понятий, на выяснении оттенков и оттеночков — то есть на всем том, что стало привычным делом среди многочисленных «попов марксистского прихода». Вчитаемся в классические, тысячекратно цитированные строки. «В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т.е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, — мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого идеологического процесса» [9]. Итак, принципиально новое понимание социального процесса Маркс и Энгельс формулируют посредством противопоставления своей позиции традиционным взглядам. Конкретно речь у них идет о немецкой идеалистической философии, в первую очередь гегельянстве, но в более общем плане — обо всей предшествующей философии. Немецкая классическая философия — наиболее полное, завершенное и совершенное выражение того видения социальной действительности в ее статике и динамике (функционировании и развитии), которое было свойственно *всем* философам до Маркса. Все они «спускались с небес на землю», т.е. считали, что действительная жизнь людей, их поведение, поступки, способ деятельности детерминируется их эмоциями и представлениями (теориями, концепциями, доктринами и т.п.).

В сущности, все мыслители до Маркса воспроизводили вполне определенный ход мысли, который обнаруживается еще в Библии. Возьмем, к примеру, миф о грехопадении. Как нам сообщается в

книге Бытие (3:1-7), первые люди, отведав плода с древа познания добра и зла, обнаружили, что они наги, и сделали себе опоясания. Их действительная жизнь изменилась под влиянием новых взглядов по вопросу о том, «что такое хорошо и что такое плохо». Так же рассуждает, например, Ж.-Ж.Руссо, в своей известной теории происхождения неравенства. Прочитируем соответствующее высказывание: «Первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать «Это мое» — и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн и убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы род человеческий тот, кто выдернув колья и засыпав ров, крикнул бы своим ближним: «Не слушайте лучше этого обманщика, вы погибли, если способны забыть, что плоды земные принадлежат всем, а земля — никому!» [10]. Итак, Руссо заявляет совершенно ясно, четко и определенно (однозначно, на современном воляпюке), что частная собственность возникает в результате определенного рода открытия. Не было бы этого открытия — человечество оказалось бы навсегда избавлено от бедствий и страданий, возникших вследствие социального неравенства [11]. Аналогичным образом мыслится возникновение любого другого социального феномена или института. Логика такого понимания исторического процесса не допускает мысли о том, что люди сами, в силу условий своей жизни, в результате обобщения накопленного опыта, способны додуматься до открытия. Оно не вызревает в недрах социального организма, но даруется сверху. В роли дарителя может выступать великий мыслитель, религиозный реформатор, пророк или какой-то анонимный субъект — это в данном случае не имеет принципиального значения. Главное в данной теории состоит в утверждении, что *идея является демиургом истории*. Такова традиционная точка зрения, с которой решительно порывают классики марксизма. Их позиция заключается в том, что история — результат творчества людей, действующих в конкретных условиях. Чтобы понять, каким образом люди додумались до тех или иных идей, почему в их головах возникли те, а не иные представления, надо анализировать эти условия, рассматривать конкретные обстоятельства и факторы социального процесса. Так, если взять тот же вопрос о возникновении частной собственности, то он решается с марксистских позиций принципиально иначе, чем у Руссо.

Согласно классикам марксизма, частная собственность не была придумана, но появилась естественно, закономерно, как продукт развития социальных отношений. В родовом обществе частной собственности не было, потому что уровень развития производительных сил не позволял произвести прибавочный продукт. Первобытный род на ранних ступенях эволюции (во избежание уводящей в сторону от вопроса полемики не будем их уточнять) был способен обеспечить себе лишь пропитание на уровне физиологического минимума. И только абсолютная спаянность рода, первобытный коллективизм с его уравнительностью давали людям шанс выжить. Ситуация меняется, когда в результате прогресса производительных сил или завоевания появляется прибавочный продукт. Вот тот-

да, но никак не раньше, находится человек, которому приходит в голову сказать: «Это — мое». И такой человек появляется у всех народов, достигших определенной ступени экономического прогресса. Он, этот «изобретатель», отразил новую реальность — в этом и состоит его историческая заслуга. Обобщая, можно сказать, что любое социальное изобретение отражает изменившиеся общественные условия. Фиксировать «открытия», анализировать их влияние на реальный жизненный процесс, — вот что такое «спускаться небес на землю». Рассматривать идеи как порождение определенных объективных условий, как отражение жизненных реалий — это и есть то, что Маркс и Энгельс называют восхождением с земли на небеса. Материалистическое понимание истории, выраженное через формулу *«общественное бытие определяет общественное сознание»* есть не что иное, как определенное видение социального процесса, подход к анализу жизни общества, принцип исследования социума и его истории.

Не будет преувеличением сказать, что он явился поистине коперниканским переворотом в общественном знании. До появления марксизма понимание социальных процессов находилось вполне на уровне Птолемея; даже самые проникательные мыслители, не говоря уже о рядовых ученых, ограничивались в своем анализе рассмотрением поверхности социальных процессов. Подобно тому как последователи геоцентрической системы принимали видимое движение небесных светил за их истинное перемещение, социологи до Маркса считали, что представления, побуждения и помыслы, направляющие поступки и действия людей, — последняя эмпирически фиксируемая реальность. Материалистическое понимание истории заставляет увидеть жизнь общества в совершенно новом свете, открывает принципиально новое измерение социальной реальности.

Гелиоцентрическая система мира, хоть и не сразу, не без сопротивления, была астрономами признана. Теория Птолемея перешла в разряд преодоленных наукой заблуждений. Иная судьба постигла материалистическое понимание истории. Оно — во всех своих границах и способах выражения — предмет нескончаемых дискуссий, принимающих порой весьма острые формы. Впрочем, в этом нет ничего удивительного. Еще Т.Гоббс объяснил, почему в общественных науках даже самые, казалось бы, очевидные истины оспариваются. Тем более подвергаются сомнению истины далеко не очевидные.

Гелиоцентрическая система восторжествовала, поскольку существует относительно простая процедура проверки ее положений. Материалистическое понимание истории осталось в социальной философии гипотезой, которую принимает часть исследователей и с той или иной степенью категоричности отвергают другие.

Отношение к данной гипотезе зависит, в первую очередь, от ангажированности исследователя. Неангажированного общественно-научного знания не бывает, и тот, кто полагает капиталистический общественный строй естественным, соответствующим природе человека и, следовательно, вечным, вполне закономерно не приемлет марксизма в целом, как и его принципиальных положений (что не исключает согласия с некоторыми частными утверждениями и выводами). Но

дело не только в ангажированности социального познания. Неприятие тезиса о том, что общественное бытие определяет общественное сознание, связано и с причинами гносеологического порядка. Указанный тезис является по своему статусу философским принципом, результатом обобщения огромного количества фактов, обладая в силу этого высокой степенью абстрактности. Это не утверждение типа «Волга впадает в Каспийское море». Никакой гений не смог бы предложить решающий эксперимент, который дает возможность установить истинность или ложность того или иного философского принципа. Проверка философских утверждений — процесс, который не может иметь завершения в пределах человеческой истории. Когда эта история закончится (будем надеяться, что это произойдет не так скоро) [12], придет конец и всем философским спорам.

Причина, по которой астрономы отказались от геоцентрической системы мира, заключается в том, что теория Коперника позволяет дать более точные прогнозы. Но система Птолемея не была отброшена как негодный хлам. Она сохранила историческое значение в качестве «строительных лесов» более совершенной теории. Изменилась теоретическая модель, но методы расчета, разработанные в докоперниковской астрономии, полностью сохранили свое значение. Аналогичным образом физика, расставшись с теорией теплорода, не стала пренебрегать методами расчета тепловых потоков, которые были в ней созданы. Процесс развития научного знания вообще нельзя представлять как смену системного заблуждения абсолютной истиной. Подобное представление было бы чистейшим магией. Но между естествознанием и общественными науками существует та разница, что в последних старая теория продолжает использоваться наряду с новой. Истина в естествознании — не столь очевидная вещь, как в науках о природе. Кроме того, старая теория, не будучи по определению заведомой чепухой, сохраняет в известных пределах свою эвристическую эффективность. Идеалистическое видение исторического процесса в определенных пределах и в рамках определенных исследовательских задач позволяет вырабатывать достаточно адекватное представление об объекте познания. Это утверждение относится к исследованиям в области духовной культуры: философии, религии, искусства. Поскольку, согласно марксистской концепции, общественное сознание детерминировано материальными факторами *лишь в конечном счете*, принимать их во внимание требуется лишь тогда, когда умственный взор ученого воспаряет в высшие метафизические сферы.

Так, для сравнительного исследования католицизма и православия весьма важен вопрос о происхождении вероучительных расхождений между этими двумя ветвями христианства. Исследователь христианства может получить ценные научные результаты по данному вопросу без обращения к анализу социально-экономических и политических предпосылок расхождения исторических путей Запада и Востока. Иначе говоря, он может исходить из предположения, что эволюция восточного и западного вариантов христианства определялась факторами, лежащими в пределах сознания. В этом слу-

чае вопрос о том, как возникло расхождение на одно слово символов веры, приобретает первостепенное, если не сказать решающее, значение. Именно ему или какому-то иному конкретному вопросу ученый может посвятить всю свою жизнь, оставаясь при своем искреннем убеждении, что факторы «бытийственного» порядка для понимания явлений религии можно не привлекать, что эти факторы носят внешний характер. Тезис о том, что сознание определяет бытие, не противоречит познавательному опыту такого ученого и не препятствует получению им научных результатов, представляющих реальную ценность. Аналогичным образом натуралистический принцип понимания общественных отношений, т.е. трактовка общества как части природы (и только), в определенных, хоть и весьма узких границах, способен быть эвристически эффективным. Так, географический детерминизм — весьма заметное явление в истории социальной философии — является вполне респектабельным течением мысли, ибо содержит ряд заслуживающих внимания идей [13].

Таким образом, Марксова гипотеза (1) не может быть непосредственно эмпирически проверена, (2) не является абсолютно необходимой для объяснения и понимания значительного массива фактов социальной жизни. К этому надо добавить, что материалистическое понимание общественных процессов — не изолированный фрагмент марксистской доктрины, а ее базовый элемент. Маркс отказывается видеть в капитализме «естественный и вечный» порядок вещей, утверждает, что капиталистический общественный строй преодолевается имманентной логикой исторического процесса. Такая позиция обрекает его на то, чтобы быть постоянным объектом опровержения со стороны буржуазно мыслящих ученых. Качество опровержения зависит от уровня критика. В постсоветской России в невероятном количестве расплодились «мыслители», снисходительно похлопывающие Маркса по плечу. Большая часть из них в советское время делала карьеру на воскурении фимиама Марксу, теперь же у них появилась возможность совсем без драки попасть в большие забияки. Научную ценность трудов таких критиков очень трудно недооценить. Лучше обратиться к текстам авторов с безупречной репутацией. Например, к работам одного из самых крупных русских мыслителей С.Л.Франка. Он трактовал позицию К.Маркса как экономический материализм [14]. Такую же точно формулировку мы находим у С.Н.Булгакова [15]. Аналогичным образом интерпретирует марксистскую философию истории Н.О. Лосский [16]. Не составляют исключения и зарубежные мыслители. Так, Н.Гартман, который излагает концепцию Маркса в целом вполне адекватно, тем не менее допускает формулировки, свидетельствующие о том, что и он не чужд сведения исторического материализма к экономическому детерминизму [17]. Список авторов, высказывающих такие или близкие суждения, может быть без труда продолжен. Понимание исторического материализма как доктрины, выводящей все многообразие духовной жизни из экономических отношений, весьма распространено. Не будет большим преувеличением сказать, что такая трактовка стала в немарксистской и тем более антимарксистской литературе общим местом и приобрела прочность пред-

рассудка. Всякий, кто хоть немного знаком с историей марксистской философии, знает, что Ф. Энгельс на закате жизни со всей решительностью отмежевался от истолкования материалистического понимания истории в духе экономического детерминизма. Однако его совершенно ясные и недвусмысленные комментарии к позиции Маркса [18] по причинам, относительно которых можно строить различные предположения, не привлекают внимания значительной части авторов. Поскольку дело обстоит именно таким образом, существует весьма мало оснований надеяться на то, что очередное разъяснение сути Марксова подхода к соотношению общественно-го бытия и общественного сознания способно поколебать устоявшийся стереотип восприятия.

Исследователи, подвергающие критике экономический детерминизм, рассуждают вполне убедительно. Только их критические стрелы разят не марксизм, а его вульгарные интерпретации. Аутентичный марксизм — концепция отнюдь не такая однолинейная, какой она порой изображается. Тезис Маркса «не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [19] — не универсальный рецепт анализа конкретных ситуаций, а предельно общий объяснительный принцип, методологическая установка, определенный способ видения социальной реальности. Как всякий общий принцип, он может быть применен к исследованию социальной реальности не напрямую, но лишь через учет огромного количества взаимосвязанных факторов, находящихся в отношении как координации, так и субординации. В руках умелого аналитика общий принцип — тонкий инструмент исследования, но этот инструмент превращается в топор, разрубающий живую плоть социальной ткани, если за дело берется человек с догматическим, доктринерским типом мышления. Доктринер не прислушивается к биению пульса общественной жизни, а загоняет ее явления в обкатанные формулы теории. Не теоретические представления он сверяет с жизнью, а, наоборот, требует от жизни, чтобы она соответствовала его идеям. Доктринерство компрометирует любую социально-философскую концепцию, и исторический материализм не исключение. Работы таких «попов марксистского прихода» — очень удобная мишень для критики. Но уязвимость конкретных работ — еще не повод считать, что положенный в их основу принцип негоден. Быть может, хороший инструмент оказался в неумелых руках. Адекватное представление об эвристических возможностях того или иного теоретического принципа можно получить только обратившись к работам авторов, наделенных творческим даром. Таковы, например, труды уже упоминавшегося М.А.Лифшица. Они имеют первостепенное значение для эстетики, и именно потому, что в них он выступает с позиций последовательного, убежденного марксиста, умеющего творчески применять общие принципы к исследуемой реальности. Таковы же работы Э.В.Ильенкова.

Логически возможны и реально существуют три теоретических позиции, противостоящих историческому материализму.

Позиция первая — исторический идеализм. С классической ясностью эту позицию заявляет, например, С.Л.Франк. Вот его не допус-

кающее сомнений высказывание на этот счет: «Общественное бытие <...> входит в состав духовной жизни и есть как бы ее внешнее выражение и воплощение» [20]. Можно привести еще одно красноречивое высказывание: «То, что образует существо любой формы общественного союза или общественного отношения — будь то форма правления как «монархия» или «республика» или форма отношения между классами, как рабство, крепостное право, или вольнонаемный труд, или личное отношение, как семья, союз дружбы, отношение между супругами, между родителями и детьми и т.п., — и в чем состоит бытие этой общественной формы, есть объективная сверхчеловеческая идея, порожденная самим человеком и властвующая над ним через акт его веры в нее и служение ей» [21]. Исторический идеализм выдающегося русского мыслителя окрашен в религиозные тона. Существует и широко распространен вполне светский, рационалистический вариант исторического идеализма. Другой всемирно известный русский (по происхождению) мыслитель сформулировал его таким образом: *«Так как сущность социального процесса составляет мысль, мир понятий, то, очевидно, он же и является основным первоначальным фактором социальной эволюции»* [22].

Позиция вторая — теория факторов. В сущности, это условное название подхода, суть которого состоит в признании равноценности, равноправия всех действующих в социальном процессе факторов: культурных, психологических, географических, экономических, идейных и т.п.

Третья позиция — принципиальный эмпиризм. Поскольку реальная социальная жизнь бесконечно сложна, а добытые общественным знанием истины неочевидны, всегда существует возможность усомниться в достоверности исходной посылки рассуждений. Это сомнение, возведенное в философский принцип, есть отказ от попыток отыскать единое основание для объяснения социальных процессов. Сторонник подобного подхода квалифицирует стремление найти «субстанцию» общественной жизни как «метафизику», означающую разрыв с научной точкой зрения. Классической в этом смысле можно считать позицию крупнейшего немецкого мыслителя рубежа XIX—XX вв. М. Вебера. Он не разделял взглядов Маркса, более того, они были постоянным предметом его критики [23], но не желал облегчать себе задачу их критики путем сведения марксизма к экономическому детерминизму. М. Вебер ставил перед собой задачу «положительного преодоления материалистического толкования истории» [24]. В нашу задачу не входит анализировать методологию веберизма, однако одно очень характерное высказывание хотелось бы в связи с разбираемой темой привести. «Хозяйственная этика, — писал М. Вебер, — не является простой «функцией» форм хозяйственной организации, так как она не может сама по себе однозначно их создавать. Не существовало хозяйственной этики, которая была бы только религиозной. Совершенно очевидно, что она в значительной мере обладает чисто автономной закономерностью, основанной на определенных географических и исторических особенностях, которые отличают ее от обусловленного религиозными или иными момента-

ми отношения человека к миру. Однако несомненно, что одним из детерминантов хозяйственной этики — именно только *одним* — является религиозная обусловленность жизненного поведения. Она, в свою очередь, также, конечно, испытывает в данных географических, политических, социальных, национальных условиях большое влияние экономических и политических моментов» [25]. Установка М.Вебера совершенно ясна: он хотел бы путешествовать по сложнейшему лабиринту социальных отношений, не прибегая к помощи ариадниной нити в виде универсального объяснительного принципа.

Как Журден не подозревал до весьма солидного возраста, что он говорит прозой, так мировая социально-философская мысль до К.Маркса не имела понятия о том, что она развивается в русле исторического идеализма. Это был, так сказать, идеализм в себе. И лишь благодаря тому, что К.Маркс сформулировал иное социальное мировидение, идеализм осознал себя в качестве такового. По причинам, на которые было указано выше, его невозможно «опровергнуть», но это вовсе не значит, что в его адрес не могут быть высказаны критические суждения. Исторический идеализм способен объяснить, как то или иное побуждение, та или иная идея, концепция, доктрина, норма и т.д. и т.п. влияют на социальную жизнь. Проблема, которой не видели до К.Маркса и которая встала перед социальной философией в результате его исследований, состоит в объяснении того, почему в конкретной исторической обстановке появляется именно эта, а не другая концепция, именно эта, а не другая доктрина, норма, идея. Имманентная логика идеалистической интерпретации исторического процесса приводит к концепции филиации идей. Ныне существующие идеи рассматриваются как результат развития идей, ранее существовавших. Было бы неправильно считать такой ход мысли не заслуживающим внимания. Дело в том, что в высших сферах человеческого духа, каковы религия, философия, «высокое» искусство, связанных с практикой лишь опосредованно, действительно существует известная самостоятельность процесса развития. Нелепо объяснять появление «Моны Лизы» действием факторов материального порядка, нелепо рассматривать учение Платона как функцию социальной обстановки, существовавшей в Афинах в конце V — начале IV вв. до н.э. На уровне отдельных произведений, идей, концепций связь сознания и бытия не прослеживается. Однако как только мы укрупняем масштаб анализа, рассматриваем явления духовной жизни не на уровне частностей, даже хотя бы и значительных, а на уровне исторического периода (эпохи), то в этом случае начинают проступать связи, для объяснения которых требуется привлечение других объяснительных принципов. Так, эпоха Ренессанса не случайно началась в богатых городах Италии. Именно там складывались буржуазные общественные отношения, ломающие рамки феодализма. И именно там возникает искусство, дерзко нарушающее устоявшиеся каноны. Конечно, можно попытаться объяснить возникновение буржуазных отношений влиянием тех или иных идей, моральных или религиозных доктрин и т.п. Такое объяснение сталкивается с новыми трудностями. Почему

эти идеи возникли в приморских городах, которые вели оживленную международную торговлю и имели значительный доход? Можно выйти из положения, сославшись на то, что *вся* социальная жизнь является осознанной (и в этом смысле духовной). Примерно так рассуждает, если разобраться, упоминавшийся С.Л.Франк. Эта ссылка, однако, не является вполне убедительной. Осознанность — абстрактно-общий момент любых человеческих действий. И сочинение стихов, и рытье ямы — равно осознанные действия. Но в первом случае они носят духовный характер, а во втором — несомненно практический. Из того, что любое действие осознается, не следует, что любое действие является по своему существу духовным. Сведение материального к духовному столь же контрпродуктивно, как свойственная вульгарному материализму редукция духовного к материальному.

Различие материалистического и идеалистического подходов к анализу социальных процессов трудноуловимо на уровне общих характеристик, но довольно наглядно проступает в конкретном социологическом исследовании. Возьмем в качестве примера статью Ю.Л.Пивоварова «Урбанизация России в XX веке: представления и реальность». «Причины кризиса урбанизации в России 90-х годов XX века, — пишет этот автор, — следует искать, прежде всего, в той модели городского развития, которая была принята в советское время, а в более широком историческом контексте — в многовековом расхищении людских и природных ресурсов в ходе экстенсивного освоения огромных территорий вместо использования для подъема страны интенсивных факторов в ареалах преимущественного развития» [26]. Не вдаваясь в оценку его позиции по существу [27], акцентируем внимание на методологии автора. Он рассуждает следующим образом: некогда была принята определенная теоретическая доктрина (модель). Именно она стала причиной реального положения вещей, имеющего место в настоящее время. Иначе говоря, сознание (модель) сформировало бытие (урбанистическую среду конкретного типа). Конечно, урбанизация совершилась не сама по себе, а в результате человеческой деятельности, направляемой сознанием. Это очевидно. Но научное исследование тем и отличается от обыденного сознания, что идет дальше очевидностей. Ю.Л. Пивоваров не ставит и, насколько можно судить, не способен поставить вопрос о том, почему была выбрана именно эта — расточительная и экстенсивная — модель урбанизации, а не иная — интенсивная и ресурсосберегающая. В данном случае нельзя объяснить выбор модели недомыслием или злодейством коммунистов, ибо политика, проводившаяся дальновидными и исполненными христианских добродетелей царями, была точно такой же. Дело, значит, не в чьих-то моральных и интеллектуальных качествах, а в объективных обстоятельствах, из которых не дано вырваться никому. Следуя логике концепции Ю.Л. Пивоварова, мы получаем такой вывод. Вот если бы в далекие-далекие времена, когда только Россия начинала свое продвижение на Север и Восток, нашлась умная голова, которая смогла бы выработать правильную модель урбанизации, современный Магадан по уровню благоустройства в принципе

не отличался бы от Лос-Анжелеса. И российские горожане представляли бы собой вполне сложившихся индивидуалистов, рационально мыслящих и чуждых всякой архаике. Материалистический метод в общественном знании дает возможность исследователю избежать подобных фантазий. Материалистически мыслящий ученый будет стремиться раскрыть причины, побудившие осуществить урбанизацию в России именно таким, а не иным образом.

Что касается теории факторов, то этот интеллектуальный продукт вообще не заслуживает названия теории. Теория по определению является системой взаимосвязанных положений. Конституирующий признак системы — целостность, внутреннее единство. Исследователь, отказывающийся от единого объяснительного принципа, лишает себя возможности мыслить системно, т.е. теоретически. То, что именуется теорией факторов, как нами уже отмечено, правильной называть факторным подходом. Сторонник факторного подхода не способен ни «подняться с земли на небеса», ни «спуститься с небес на землю». Его умственный взор рассеянно блуждает по пространству социальной вселенной, не в силах прийти к какому-то определенному заключению. Факторный подход есть возведенная в философский принцип эклектика, освобождающая исследователя от обязанности свести концы с концами. Можно выделить, сколько пожелается, сторон изучаемого объекта, можно предложить, сколько хочется, объясняющих гипотез. Совершенно необязательно сегодня утверждать то же, что говорил вчера. Факторный подход, таким образом, узаконивает субъективизм в познании, а это путь, ведущий за пределы науки.

Эмпиризм заслуживает более обстоятельного рассмотрения. Эмпиристская методологическая позиция полемически заострена против спекулятивно-умозрительного типа мышления. Эмпиризм стремится скрупулезно исследовать детали картины, отодвигая в неопределенное будущее вопрос о ее общем смысле. Любое обобщение он рассматривает лишь как предварительную гипотезу, как сырой материал для создания более основательного обобщения. В этой связи весьма показателен пример М.Вебера. Вот весьма характерное его высказывание: «Так называемое «материалистическое понимание истории» в качестве «мировоззрения» или общего знаменателя в каузальном объяснении исторической действительности следует самым решительным образом отвергнуть; однако экономическое толкование истории является одной из наиболее существенных целей нашего журнала [28]». М.Вебер, таким образом, «самым решительным образом» отвергает исторический материализм, но не как не заслуживающее внимания системное заблуждение, а как поспешное обобщение. Призывая к максимальной тщательности в описании фактов и частностей, сторонник эмпиризма всячески предостерегает против завершающего шага — определению «общего знаменателя в каузальном объяснении действительности». Такая сверхосторожность заставляет эмпириста откладывать обобщающие выводы до лучших времен, которые в итоге так никогда и не наступают. Последовательно провести позицию уклонения от обобщений в реальном научном исследовании невозможно, уже хотя в силу того

обстоятельства, что сами факты проступают лишь в свете определенной теории. Кроме того, выявленные факты надо располагать в какой-то последовательности, каким-то образом систематизировать, классифицировать и т.д. Поэтому ученый волей-неволей решает для себя вопрос, «в каком идти, в каком сражаться стане». Конечно, существуют обобщения разного уровня. Добросовестный последователь эмпиризма сознательно стремится ограничиться минимальным уровнем обобщения, старается ни в коем случае не делать далеко идущих выводов. Однако логика мышления, от воли отдельного человека не зависящая, требует восхождения от более низких уровней обобщения к более высоким; конечным итогом этого восхождения являются философские принципы и идеи, от которых эмпирист старательно отмежевывается. В реальной практике познания ученый не может избежать выбора той или иной философско-методологической позиции, что демонстрирует пример М.Вебера — этого наиболее видного представителя эмпиризма. Как убедительно показал А.И.Неусыхин, М.Вебер «на практике широко пользовался категориями Маркса» [29]. Точка зрения А.И.Неусыхина вполне подтверждается при знакомстве с рядом работ основоположника «понимающей социологии». Возьмем в качестве примера статью М.Вебера «Социальные причины падения античной культуры». В ней падение античной культуры рассматривается как результат развития производства и обмена в Римской империи. «Рабовладелец, — замечает М.Вебер, — оказывается экономическим носителем античной культуры, организация рабского труда — необходимой основой римского общества» [30]. Далее в статье глубоко раскрыто, как имманентная логика экономических отношений привела к вытеснению рабовладения, что предопределило падение античной культуры. И ход анализа, и его результаты в полной мере отвечают критериям исторического материализма.

Критика тезиса об определяющей роли общественного бытия раздается порой с неожиданной стороны. Так, У.Бек, рассматривая ту новую ситуацию, которую создала в современном мире техническая деятельность человека, заявляет: «в классовых обществах бытие определяет сознание, в то время как в обществе риска *сознание определяет бытие*» [31]. (Утверждение об исчезновении классов делается автором по отношению к ФРГ, Россия не является предметом его научного интереса.) Но не будем уходить в сторону от вопроса и попробуем разобраться, в чем суть позиции У.Бека. Проведенное им исследование фиксирует, что, с одной стороны, в индустриальной цивилизации резко возросли количество и степень опасностей, угрожающих человеку. С другой, сознание как индивида, так и общества, не отражает изменения ситуации. Люди продолжают жить старыми представлениями, сохраняя наивный оптимизм. Степень иллюзорности сознания тем выше, чем меньше уровень понимания грозящих опасностей. Осознание рисков приходит вместе с образованием; человек, образованный в экологическом отношении, не может вести себя во враждебной ему среде с той детской непосредственностью, которая характерна для людей невежественных. В этом, собственно, заключается смысл высказывания У.Бека. Как

видим, ничего принципиально нового в тезисе У.Бека не содержится. Он лишь иными словами выразил ту общеизвестную мысль, что человек есть существо сознательное. Поведение человека как в плане жизненной тактики, так и с точки зрения стратегии, зависит от понимания им окружающей действительности. Так было всегда, и современная эпоха с этой точки зрения не является чем-то совершенно новым. Но что лежит в основе того или иного понимания? Является ли сознание последней объяснительной причиной, последним фактором, обуславливающим течение исторических событий? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо выяснить, как возникло «общество риска». Каким образом появились бесчисленные технические изобретения, была создана мощная искусственная среда, в которой человек чувствует себя так комфортно? И которая теперь угрожает каждому человеку в отдельности и обществу в целом. Иначе говоря, необходимо ответить на вопрос о том, что обусловило прогресс производительных сил. У.Бек не ставит проблему в такой плоскости, но только в такой она может и должна обсуждаться.

Развитие философии не является кумулятивным процессом. В ходе философских поисков возникают новые идеи, формулируются новые представления, выдвигаются новые понятия. Большая часть из них не переживает своего создателя, какая-то часть становится общим достоянием, входит в общее проблемное поле. Такого рода идеи, представления, понятия, обречены на бессмертие. Они всегда будут вызывать интерес, всегда будут тревожить философскую совесть. И всегда будут предметом дискуссий. Напрасно было бы ожидать возникновения консенсуса в философии. Он невозможен в принципе. Но возможен и необходим творческий диалог, вызываемый великими идеями. К.Маркс и Ф.Энгельс высказали великую идею: «Общественное бытие определяет общественное сознание». Эта идея существенно влияла на ход философских дискуссий в течение прошедших с тех пор полутора веков, можно быть уверенным, что ей не грозит забвение и в века последующие.

А. М. Бекарев
ТРУД И СОБСТВЕННОСТЬ

**1. БРОУНОВСКОЕ ДВИЖЕНИЕ
В КРИСТАЛЛЕ СОБСТВЕННОСТИ**

Тихо и незаметно ушел человек труда с передовых страниц новейшей российской истории. Нет, он не умер и не стал носить белый накрахмаленный воротничок. Не сел перед монитором современного персонального компьютера. Не прочел ни одной «домашней страницы» из интерьера глобальной сети. Он как будто ушел на пенсию. Есть мнение, будто он спился. Но так думают немногие. Другие, которых больше, считают, что бывший гегемон затерялся в многомиллионной армии челноков либо принимает участие в забастовочном движении. Одно лишь ясно: «the man of property» — сейчас на гребне исторической волны. Он празднует победу, предвосхищенную Ротшильдом. Во времена Платона не было великих богачей. Были великие философы, реформаторы, полководцы и врачи. Великие собственники представлены скромной чередой в три поколения, не больше. Самые именитые среди них — редкие предприниматели, сотворившие богатство из «ничего». Демиурги на почве изощренной науки управления.

Работать в поте лица, прилагая мускульную силу, — немодно, невыгодно и неинтересно. Это занятие для глупцов, неудачников и аутсайдеров. Так думают, так говорят, так проповедуют. Вполне можно обойтись без трудовых мозолей и «делать деньги» не напрягая физических усилий. «Стань предпринимателем», — говорят нам. Это умение — наука всех наук и искусство всех искусств. Человек собственности — *альфа* и *омега* жизни эпохи постмодерна. Умер триединый бог. Восстал языческий Гермес. Все оппозиции закружились в безумном взаимопроникновении. Осталась одна позиция: — стать индивидуалистом и собственником. Зачем антагонизмы? Зачем неудобные классовые противоречия в мире, разбитом на мельчайшие партикулярные осколки? «Обретай и властвуй», ибо *beati possidentes* (счастливы обладающие). Победа обречена на мифотворчество. Едва заметный переход от величия собственности к ее самодостаточности свершился. Но этот миф так же несостоятелен, как и собственность, лишенная опоры на труд.

Правда, мы не заметили, что в потоке турбулентных социальных изменений в условиях глобализации труд и собственность стали дру-

гими. Во-первых, они существенно сблизились по субъекту. Так, в условиях сетевого управления и виртуальных организационных структур каждый участник производства становится менеджером [1]. На него возлагается доля ответственности и управленческого решения по поводу осуществления конкретного проекта. Здесь функции рабочего сливаются с функциями собственника. Один и тот же человек управляет процессом и результатом (реализованным проектом). Во-вторых, современный рабочий стал «контрактным человеком» [2]. Таким же является собственник в корпорации. Работа общества с ограниченной ответственностью, состоящего из единственного физического лица («и швец, и жнец, и на дуде игрец»), — это прежде всего работа по заключению и выполнению контрактов. Однако сближение труда и собственности не означает их полного слияния. Несмотря на узкое русло они находятся на разных берегах. Собственность гигантских транснациональных банков и дешевый труд работников из Юго-Восточной Азии остаются несоизмеримыми. Впрочем, и сетевое управление на виртуальных предприятиях встречается нечасто.

Мирская философия труда уступила место повседневной философии собственности. Народ пережил легкое потрясение. Презрение к рвачам сменилось обожанием. Но все это — в «миру». В относительно тихом стане академической науки вокруг проблем собственности совершается броуновское движение. Оно начинается с установления родства между собственностью и *имуществом*. «В повседневной жизни под собственностью обычно подразумевается принадлежность тех или иных вещей определенным лицам (группам лиц)» [3]. Дальнейший ход рассуждений связан с понятиями *социальных отношений и социальных взаимодействий*. Кульминация наступает в тот момент, когда в действие вступает «друз» частной и общественной собственности. Образы этих форм собственности куда крепче стенок кварца, где молекулы капли Броуна совершали хаотическую пляску. Закованные стенками, мы продолжаем оставаться во власти стереотипа. Рассуждаем, какая собственность лучше — частная или общественная. При этом не задумываемся, что все ее формы одной природы, одной крови. Вопрос об отношении частной и общественной собственности уподобляют основному вопросу философии: «Можно сказать, что при трактовке проблем социальной жизни людей они тоже разделились на два лагеря в зависимости от своей приверженности общественной или частной собственности» [4]. Но суть почти не меняется, если я говорю *наше* или *мое*. В любом случае собственность существует лишь на темном фоне *чужого*. Между *нашим* и *моим* гораздо меньше различий, чем между *чужим* и *своим*.

Мы остаемся в цепких объятиях стереотипа «частного и общественного» не только на уровне высоких философских рассуждений, где господствует гегелевская «универсальная» методология права. В более прагматических областях, таких как экономическая теория, социология и материальное право, вопрос о формах собственности тоже является ключевым. О чем бы не говорили и не рассуждали теоретики, они с какой-то обреченностью попадают в

сеть проблемы частного и общественного, из которой уже не могут и не хотят выйти.

Категория собственности относится к числу междисциплинарных. Нет науки, которая могла бы заявить свои эксклюзивные права на это понятие. И все же лидирует юридическая наука (прежде всего наука гражданского права). Когда речь заходит о собственности, философы, социологи и экономисты с надеждой взирают на юристов. Как когда-то представители описательных наук с немим восхищением смотрели на физиков. Здесь дорогу прокладывает себе правовой «империализм». В какой-то степени он подобен экономическому «империализму», провозглашенному Г. Беккером. Дело не в обаянии методологических средств науки права. Просто юридический анализ собственности является самым глубоким и жизненно необходимым.

2. ПРАВОВОЙ КОНТЕКСТ СОБСТВЕННОСТИ

Нормативистский и конкретный дух права не может смириться с абстрактным описанием собственности самой по себе. Это не имущество и не идея. Это *принадлежность и признанность*. Субъект собственности, начиненный *субъективными правами*, — вот что действительно важно. Остальное — словесная шелуха, которая может быть интересной игрушкой у философов и беллетристов.

Субъекты собственности представлены «лицами» (физическими и юридическими). Между «лицами» могут возникнуть правоотношения, материализованные в правах и обязанностях. Право собственности (и другие вещные права) описывается при помощи юридической *триады* (владение, пользование, распоряжение). Это право относится к абсолютным правам, то есть действует в расчете на неопределенный круг лиц (в отличие от обязательственного права). Несмотря на то, что оно называется «вещным», владеть, пользоваться и распоряжаться можно не только вещами и материальными предметами, но также людьми и идеями. Важно подчеркнуть, что понятие собственности применяется и в отношении прав. Люди могут обладать вещами, деньгами, землей, ресурсами, информацией. Но они могут обладать и правом требования вещи (из чужого незаконного владения, например). Сюда же относятся правомочия следования и преимущества [5].

Ясность юридических формулировок способна спровоцировать поспешный вывод, будто в этой области царит идеальный порядок (ведь право — это прежде всего *правопорядок*). Однако есть сучки и есть задоринки. В первую очередь они касаются проблем интерпретации. Далеко не случайно методология права сделала поворот от метафизики к герменевтике [6]. Юристы испытывают определенные трудности уже при истолковании значения и смыслов терминологического поля юридической триады. Нет достаточных оснований для четкого и нередуцированного различения между владением и распоряжением. Постоянно исчезает демаркационная линия между правом собственности и другими вещными правами. Юридические ребусы возникают в тех случаях, когда обладание нематериальными благами измеряется размерами кошелька. В частности,

моральный вред возмещается определенным количеством денег. Для весов Фемиды подобное взвешивание не является корректным.

Правоведы фокусируют внимание на выявлении *субъектов* собственности, которые предстают в качестве *гарантов* взятых на себя обязательств. Нельзя быть уверенным в том, что человек выполнит некие юридические действия, если у него нет гарантированного минимума в виде имущества, ценных бумаг или собственных физических и интеллектуальных способностей. «Кто носит титул собственника?», — вот в чем вопрос. Именно поэтому юристы так самозабвенно рассуждают о формах собственности. Это их вопрос и их сфера компетенции. Говорить об этом важно и нужно, поскольку речь идет об *ответственности*. Если в недрах правовой реальности государственная и муниципальная собственность расценивается выше, чем индивидуализированная или частная, то выше должна быть и мера ответственности у государственных и муниципальных чиновников.

Определить субъекта собственности непросто. Особенно, когда речь идет о корпоративной собственности. Если ее рассматривать как разновидность частной, то это одна ответственность. Если полагать ее как разновидность общей собственности, то ответственность становится коллегиальной (а мера ответственности каждого участника существенно снижается). В силу этого многие теоретики права предпочитают классифицировать собственность юридических лиц как частную. «Принадлежность имущества не отдельным гражданам или их организованным коллективам (юридическим лицам), а обществу (народу) в целом составляет экономические отношения общественной собственности» [7]. Юридические лица (товарищества и общества) рассматриваются как частные собственники, поскольку каждое из них имеет уставный капитал, соответствующий *одному* лицу. «Частная собственность, субъектами которой выступают граждане и юридические лица, призвана обслуживать исключительно их интересы» [8]. В статье 213 Комментария к Гражданскому Кодексу РФ право частной собственности регламентируется очень подробно [9]. И делается это с одной целью: определить субъекта *ответственности*. Прецеденты судебной практики красноречиво свидетельствуют о том, что неопределенность круга лиц, отвечающих по своим обязательствам имуществом (либо его частью), часто ведет к ошибкам и издержкам. В этих условиях трудно соблюсти конституционную норму равенства всех форм собственности (фактически они оказываются неравными — кто обладает *большим*, тот отвечает *меньшим*).

В системе российского права понятие собственности играет главную роль. Это — Солнце, вокруг которого вращаются другие категории права. Здесь нет закона или какой-то неизбежности. В системе французского права роль центрального светила выполняет понятие *обязательства*. В англоязычном праве (common law) аналогичная роль принадлежит трасту. Р. Давид писал о советском праве: «Центральным понятием советского права является собственность, и советские юристы с гордостью подчеркивают всегда, что это понятие приобрело у них совершенно новый смысл. Западный юрист с

первого взгляда будет даже удивлен тем акцентом, который делается на этом понятии, ибо во французском праве оно занимает достаточно скромное место» [10]. И хотя российское право существенно преобразилось с 1992 года, понятие собственности не уступило своего лидирующего положения.

Анализ частной (индивидуализированной, по Ф.Хайеку) и общей (совместной или долевой) собственности важен и нужен. Это прерогатива права. С другой стороны, правоведы осуществляют анализ теми же средствами, что и философы (скорее обобщают, чем «нормируют»). Что касается приверженности отечественных исследователей к категории собственности, то она связана с вопросом о распределении ответственности. Ведь имущество, у которого неопределенный круг хозяев, подобно чемодану без ручки: нести тяжело, а выбросить жалко. Тема различных форм обладания должна быть менее интересной для экономистов и социологов (хотя они уделяют ей основное внимание).

3. ЭКОНОМИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ СОБСТВЕННОСТИ

Правовой контекст собственности связан с определением титула собственника. Экономическое содержание безразлично к тому, *кто на деле* распоряжается имуществом. Здесь гораздо важнее знать, как собственность *работает*. Имущество, интеллект, имущественные права и все, что можно *иметь*, рассматриваются в качестве *ресурсов*. Экономическое содержание собственности «представляет собой в первую очередь отношения хозяйственной власти и контроля за ресурсами» [11]. А поскольку школьные учебники учат, что «экономика — это дисциплина, изучающая, каким образом общество с ограниченными, дефицитными ресурсами решает, что, как и для кого производить» [12], то контроль над ресурсами должен быть действенным и прибыльным. Но, по правде говоря, дефицит ресурсов — понятие условное. В Китае ощущается недостаток территориальных ресурсов. Это верно. Однако он ощущается на фоне переизбытка человеческих ресурсов. Люди, технологии, капиталы, земля, информация и прочие ресурсы должны «работать», то есть приносить *прибыль*. Иначе экономика превратится в свою противоположность. Чтобы из минимума ресурсов получить максимум прибыли, необходимо обыкновенное чудо в виде *труда*.

Дихотомия *труд — собственность* (или, в ее предельном варианте *наемный труд — частная собственность*) — вовсе не плод воображения. Между ними жесткая и упругая связь. Правда, есть и другие точки отсчета. Говорят, например, об *автономии* труда и собственности. По данным Министерства труда США, в Америке к 2000 году традиционные рабочие в сфере производства исчезнут. Будут востребованы в сфере услуг и управления лица, имеющие по крайней мере 2 курса колледжа [13]. Попытки «освободить» собственность из застенков труда, обосновать ее независимость, естественность и самодостаточность во многом санкционированы интересами крупных корпораций. Этот интерес проявляется не только в периодических изданиях, но и в крупных фундаментальных исследова-

дованиях. «Гарантии (safeguards) выполнения контракта, — пишет О.Уильямсон, — могут принимать несколько форм, наиболее очевидная из которых — это общая собственность» [14]. Более очевидной формой гарантии выполнения контракта (по сравнению с собственностью) является труд. Земля все-таки вертится, и именно труд детерминирует процесс превращения капитала в должителя. Хотя капитал как критический ресурс экономики приблизился к своему пределу и начал уступать человеческому капиталу (в виде знания). Касаясь проблемы трудовых ресурсов в Америке, необходимо подчеркнуть, что количество традиционных рабочих здесь скорее всего увеличится. Увеличится за счет населения стран третьего мира, куда устремились представительства многих американских корпораций и банков. Зачем платить большую зарплату коренным американцам, если намного выгоднее нанимать рабочую силу в Юго-Восточной Азии или разыгрывать визовые лотереи для непритягательных иностранцев? Труд так же транснационален по природе, как и капитал. Но в отличие от самовозрастающих денег, он больше подвержен дискриминации по национально-государственному признаку.

Угол зрения тоже играет немаловажную роль. Малый бизнес разбивается не как побочный компонент техногенной цивилизации. Из 11 млн. американских предприятий 10,8 млн. — это малые предприятия. В организациях малого бизнеса нет «топ-менеджеров». Здесь труд подсобного рабочего, бухгалтера и исполнительного директора часто сосредоточен в одних и тех же руках (рабочий-предприниматель). Как правило, мелкие организации астероидным кольцом окружают крупнейшие компании и занимаются их обслуживанием (аналог наемного труда, где вместо традиционного рабочего мелкий предприниматель, способный стать банкротом с вероятностью 0,7 %).

Между трудом и собственностью непростые отношения. Они складываются в рамках едва видимого единства. Труд (=производство) — *необходимое* условие жизнеосуществления человека в обществе. Собственность — *достаточное* условие осуществления труда. Одни исследователи определяют внутреннее отношение этой пары в терминах *дополнительности*. Капиталист, словно добрый дядюшка Скрудж, предоставляет рабочие места и является гарантом существования наемного работника (аргумент старый, но он убеждает многих и по сей день). Наемный работник со своей стороны усердным трудом обеспечивает рост благосостояния фирмы и рост капитала. Все связано одной целью, все делают одно дело. И всем хорошо. Только тунеядцам и лентяям в этой схеме плохо. Структурно-функциональный подход в социологии, теория человеческих отношений в менеджменте и многие другие направления теоретической и прикладной мысли исходят из дополнительнойности труда и собственности как из аксиомы.

Другие исследователи акцентируют внимание на *конфликтной* стороне отношений между трудом и капиталом (наемным трудом и частной собственностью). К.Сен-Симон и К.Маркс, Э.Фромм и Р.Дарендорф — все они видели глубокий и усиливающийся антагонизм между частной формой присвоения и наемным трудом. Эти крайно-

сти могут облегчить друг другу участь только путем взаимного уничтожения. Положительное упразднение частной собственности = уничтожение эксплуатации = коммунизм. Труд в его исторической версии «наемного» труда прекращает существование, освобождая место для игры интеллектуальных и физических сил. В современных конфликтологических теориях рассматриваются многочисленные факторы отчуждения труда (технологические, политические, etc). В современную эпоху особенно заметно влияние социально-организационных факторов на процесс отчуждения труда (Р.Блаунер [15]). Вызвать реакцию отторжения может не только типичная бюрократия, но и хваленая система «тойота».

Однако дело не в том, чтобы признать наличие противоречий между наемным трудом и капиталом. Противоречия есть, преобразуются, снимаются и образуются. Дело в том, что они не исчерпывают всего поля отношений между противоположностями. С другой стороны, то, что можно записать на счет частной собственности и труда, не записывается на лицевой счет общей собственности. Тем не менее есть основания полагать, что общая собственность не без греха. Ее отношение к труду далеко от идиллии.

Отношения между трудом и собственностью не сводятся ни к их полной автономии, ни к дополнительности, ни к антагонизму. Здесь имеет место свободное от крайностей *диалектическое единство*. Мы привыкли оценивать собственность через призму труда. Но до сих пор не умеем анализировать труд через собственность. Может быть, поэтому упорно продолжаем считать, что прямоходящий индивид со свободными передними конечностями — это и есть главное достояние труда. Если бы дело обстояло именно так, труд превратился бы в средство роскоши после удачного перевоплощения обезьяны и оказался экономически невыгодным. Первое существует благодаря второму: не было бы второго, не было бы и первого. Труд есть первое. Он предваряет собственность. Собственность есть второе. Она — следствие труда. Однако сам процесс производства потому и существует, что собственность его постоянно актуализирует. Исчезнет собственность — исчезнет труд. Второе (как и третье, и четвертое) — ничто без первого. Словно дом без фундамента. Фундамент — труд. Без опоры на труд от собственности останутся одни обломки. И неважно, какая она — общая, частная, муниципальная или «иная».

Современное право меньше обращает внимание на труд (он не обязателен). Кажется, что экономическая теория идет тем же путем. Но это не так. Она сосредоточила внимание на проблемах выживания и эффективности. Для этого необходимы труд и собственность. В глазах экономического сообщества единство труда и собственности есть что-то само собой разумеющееся. Между тем не всякое сочетание этой пары приносит желаемый экономический эффект. Сочетание общей собственности с уравнильным трудом порождает бесхозяйственность. Соединение частной собственности с наемным военным трудом сеет разорение. Чтобы избежать значительных трансакционных издержек, следует создавать общую собственность взаимодействующих корпораций. Какие сочетания труда и собствен-

ности приносят наибольший эффект (максимум прибыли при минимуме затрат)?

Ответ на этот вопрос вынуждает теоретиков покинуть поле труда и собственности, выйти за его пределы и обратиться к проблемам *власти*. Рост капитала не беспределен. На каком-то этапе он становится бессмысленным. Если, конечно, имущество не превратится во *власть-имущество*. Смысл роста собственности — власть. А с властью что-то происходит. Она действительно *сдвигается* (О.Тоффлер). Если она сдвигается к власти интеллектуалов, то ценность труда и собственности смещается к *информационному спектру*. Интеллектуальная собственность становится важнее материальной. Интеллектуальный труд одерживает победу над физическим (традиционным). Номо есопомісис, как компетентный и очень рациональный эгоист, становится судьбой человечества. Естественно, по мнению экономистов. Несмотря на то, что в рамках институциональной экономики существуют концепции рационального выбора, выделенных предпочтений, человеческого капитала и т.д., экономическая теория остается на позициях абсолютного рационализма номо есопомісис. И в этом ее ограниченность. Человек никогда не станет фантастическим «белым ящером» с блестящими экономическими способностями при отсутствии эмоциональных «излишеств» (или издержек). Труд и собственность имеют опору в власти. Без власти никакая собственность не удержится на ногах. Но и эта опора слаба. Чтобы получить адекватную оценку собственности и труда, надо выйти на уровень социально-философского анализа и рассмотреть их в более объемном культурном контексте.

4. СОБСТВЕННОСТЬ И ТРУД: БЫТИЕ В КУЛЬТУРЕ

Каждый должен заниматься своим делом и ставить такие вопросы, которые может решить. Философам и социологам нет смысла вести полемику вокруг проблем форм собственности, ее субъектов или эффективных сочетаний. Их система отсчета связана с социальными взаимодействиями и социокультурным эфиром.

«Быть или иметь?», — вот в чем вопрос. Впрочем, он поставлен не совсем корректно. Чтобы *быть*, надо хотя бы *иметь имя свое*. В этом вопросе не должно быть взаимного исключения (иметь право на жизнь или иметь способности — это необходимые предпосылки *бытия*). Подтекст дилеммы в другом. Каков смысл собственности (и труда)? Для чего они?

Между трудом и собственностью есть соединительная мембрана. Ведь и стороны одной медали соединены металлом определенной толщины. Общее пространство, заполняющее зазор между трудом и собственностью — это не только власть, без которой ни труд не состоит, ни собственность не выживет. Соединительная мембрана — это культура с ее системой ценностей. Экономика не безусловна. На это обратил внимание М.Вебер. Экономическое бытие общества зависит от своеобразия культуры. Классический капитализм — явление протестантских стран. Культурный дух кальвинизма детерминировал переход от первоначального накопления капитала к его расширенному воспроизводству. Экономика «варится в бульоне»

культуры. Труд и собственность — эти ипостаси экономического бытия человека — сами являются звеньями единой культурной цепочки.

Правовые каноны гласят: собственность есть имущество, которым владеют, распоряжаются и пользуются. Но представим Робинзона, лишенного элементарного общения с Пятницей. В его владении, распоряжении, пользовании огромный земельный массив с растительностью и недрами. Весь остров — в единоличном владении Робинзона. Весь остров — имущество. И все же одинокий житель острова, обладая несметным богатством, не является собственником. Никто не может сказать, его это остров или чужой. «Собственность — это не просто вещь, в отношении которой человек может сказать «это мое». Нужно еще, чтобы принадлежность данной вещи данному человеку так или иначе признавалась другими людьми, обществом» [16]. Когда говорят о *естественном праве* человека на собственность, видимо, имеют в виду что-то подобное «праву» волка на убийство косули и «обязанности» косули быть послушной жертвой волка. Имея естественные предпосылки, право собственности в человеческом исполнении является социокультурным феноменом.

Собственность — дитя культуры, а не натуры. «Единственный» М.Штирнера — невозможное существо, а его «Собственность» — невозможное имущество. Ибо институт собственности возникает тогда, когда есть *множество индивидов*. Собственность реальна только в обществе. Человек становится правоспособным и экономичным, будучи общественным существом. Эмерджентное свойство вещи «быть собственностью» появляется на свет только в общественном бытии людей. Любой вариант отношений собственности «в социологическом смысле» представляет собой «одну из разновидностей социального взаимодействия» [17]. Аналогично этому, труд тоже имеет общественную природу и является разновидностью социальных отношений (здесь трудно что-либо добавить к убедительной аргументации К.Маркса). Культурная подоплека труда и собственности не очевидна. Но чувства дают человеку «темные» сведения. Смысл труда и собственности скрыт под толщей универсалий, максим и архетипов культуры. Скрыт где-то в первичной культурной «матрице». Той самой, что порождает смыслы.

Итак, собственность конституирует себя только на фоне хора голосов. Другой ее признак, который часто выпадает из поля зрения, связан с *ценностным* измерением. Собственность это *всегда-ценность*. Не просто имущество, а *всегда-ценное-имущество*. Ценность как ценностное отношение (не как сама по себе качественная, хорошая вещь, как это представлял Д.Мур) подвержена тлену истории. Карфагенские деньги — морские камешки, зашитые в кожаные чехлы — имели высокую ценность среди жителей древнего государства. Сейчас они не представляют интереса ни для нумизматов, ни для музеев, ни для профанного мира. Пока они ценились, они были объектом собственности. Сейчас они — куча ненужногохлама, но вовсе не собственности. Только ценное имущество (в том числе идеи, услуги, образование, люди как вещи) обретает статус соб-

ственности. Утрата ценностных качеств означает гибель собственности, несмотря на то, что вещь, потеряв свойства собственности, может оставаться почти новой. Культура делает вещь ценностью, ибо ценности *культивируются*. Пройдя испытание культурой, обретая там ценностный смысл, вещь становится собственностью. Изменение мира ценностей культуры часто лишает предмет статуса собственности.

В силу того, что ценность — отношение, собственность в строгом смысле слова тоже отношение (а не предмет, не свойство, не функция). На одном полюсе отношения — человек, имеющий потребность «х», на другом полюсе — вещь, имеющая объективное свойство «у», соответствующее потребности «х» человека. Соединение полюсов означает возникновение отношения собственности. Вещь может оставаться ценной или неценной и не будучи собственностью. Но, чтобы стать собственностью, она должна пройти процедуру оценивания, получить атрибут ценности и иметь его до конца дней своих (если она его утратит по причине, например, переоценки ценностей, она покидает класс под названием «собственность»). Чем выше мера ценности, тем сильнее стремление человека или коллектива обратить вещь в *собственное* имущество. Обретение ценности — необходимое условие превращения предмета в собственность. Глоток воды в Аравийской пустыне — предмет собственности. Этого нельзя сказать относительно глотка из озера Байкал. Если бы внезапную ценность приобрели «кацэ» (спички из фильма «Кин-дза-дза»), они пробили бы дорогу к своим титулованным владельцам.

Третий фактор, свидетельствующий о социокультурном происхождении собственности, связан с явлением *дефицита* (и, следовательно, потребности, нехватки, нужды). Не может быть избытка собственности (в расчете на всех потенциальных обладателей). Здесь существует две позиции. Первая из них касается ограничения права собственности (ограничения существуют во многих странах, например, во Франции). Позиция имеет веские социальные и технические причины (в частности, не допустить сильного расслоения общества или не сделать собственность дорогостоящей обузой : чем больше размер собственности, тем больше средств уходит на ее сохранение и воспроизводство). В этом смысле «избыток» собственности в руках индивида или корпорации — понятие условное и относительное. Этот «избыток» уравнивается явным недостатком имущества у *других*. Здесь общество рискует понести значительные затраты в зависимости от развертывающегося сценария истории. Ведь революции, забастовки, бунты и войны ведут скорее к потерям, а не к приобретениям. Другая позиция касается *тотального дефицита* собственности. Всегда должны быть люди и коллективы, в какой-то мере лишенные обладания, но желающие обладать. Собственность формируется в условиях *неравенства*. Если бы люди (или коллективы) обладали изобилием вещей и если бы вещи эти были у всех одинаковы, смысл собственности был бы утрачен. Именно потому, что некие предметы сосредоточены в одних руках, их недостает в других руках. Собственность конституирует институт неравенства как свое необходимое условие. И здесь, опять-таки, суть дела не в фор-

ме обладания. Общая собственность тоже нуждается в неравенстве. («У чужаков не должно быть того богатства, которое есть у нас»). Впрочем, как и неравенство поддерживает себя посредством собственности.

В условиях неравенства индивид чувствует себя обделенным и слабым. *Недостаточность* человека (природная и социальная) — одно из коренных обстоятельств социальной экзистенции. Без него трудно понять смысл собственности. Как не очень трудолюбивый школьник чувствует себя увереннее, зажав в кулаке шпатель, так и человек, обретая собственность, становится сильнее и спокойнее. Без собственного имущества человек (семья, род, племя, народ и т.п.) не имеет никаких гарантий в борьбе с другими людьми ради своего будущего. Обладая ценным имуществом, глядя на него собственными и чужими восхищенными глазами, человек обнаруживает себя спокойным и уверенным на фоне других представителей *homo ludens*. Ему не дадут пропасть его вещи. Он сохраняет и умножает их. Они сохраняют и поддерживают его. Но поддерживают не потому что наделены сверхъестественными свойствами или магнетическими способностями. На их стороне *власть*, облеченная в политические одежды. Если собственность признается как ценность всеми индивидами данного сообщества, то собственник должен быть признан и обласкан кем-то из властителей. Разумеется, не без корысти. С властителем надо делиться. Иначе, собственник сам должен стать властителем (в экономическом смысле он является властным, но этого недостаточно). В любом случае без опоры на власть он потеряет титул собственника. К.Маркс приводил интересный пример тесного содружества власти и собственности. Некий англичанин, владелец определенной суммы оборудования, решил организовать производство более дешевых товаров в Австралии. Он нанял рабочих, переправил их вместе с техникой за океан, но забыл переправить туда английские законы, а заодно и правительство. В результате наемные работники разбрелись по обширному матерiku, став обладателями свободных земель. С другой стороны, власть следует понимать более широко, не только с ее формальной и легитимной стороны. Харизматическое управление — власть не вполне формальная. В ней есть что-то от патернализма. Человек, Христос он или Магомет, не имеет ничего, кроме скромного хитона. Но за ним — ученики, команда, апостолы. Не надо иметь ста рублей. Надо иметь множество соратников и последователей. Это куда важнее самой роскошной собственности. Скорее власть, равная собственности. Харизма — симбиотическая форма собственности-власти, характерная для ранней древности и ультрасовременной эпохи.

Будучи опорой собственности (и собственника), власть сама по себе собственностию не является. Политическая власть — это логическое продолжение права собственности. Собственность — ее инструмент. Содержание власти определяется не столько обладанием, сколько управлением. Что же получается в результате соединения хотя бы перечисленных признаков, благодаря которым собственность получает прописку в обществе (социальность, ценность, дефицитность, неравенство, власть, человеческая недостаточность)?

Если сказать, что труд — средство *выживания* общества (и составляющих его индивидов), а собственность — средство гарантированного выживания, то вряд ли данное высказывание поставит точки над «I» и внесет искомую ясность. Весь экономический процесс направлен на гарантированное выживание сообщества и его персонафицированных представителей. Между тем не все логично и рационально в экономическом бытии человека. Можно представить абстрактную модель образования собственности, которая соответствует принципу предельной полезности и в которой нет признаков «неравенства», «вмешательства власти» или неперменного атрибута «дефицита». Например, у владельца А есть некое ценное имущество *x*, а у владельца В есть имущество *y*. При объединении предметов «*x*» и «*y*» может получиться предельно полезный эффект (как при соединении дров и спичек в условиях холода). Если А нуждается в *y* и В нуждается в *x*, то индивиды должны найти общий язык друг с другом. Их поведение будет сугубо рациональным. Оно как раз будет соответствовать поведению *Homo economicus* или «компетентного эгоиста». Примерно такого, каким он выглядит у К.Брунера и У.Меклинга: «человек изобретательный, оценивающий, максимизирующий полезность» [18]. Платон когда-то всего в нескольких фразах доказал, что ни один человек не действует себе во вред. Стало быть, всякий индивид действует себе на пользу и все являются корыстными. Но тогда трудно понять, как можно извлечь экономические выгоды от любви и дружбы, от жертвенности и меценатства. Речь не идет о мазохистах, спортсменах-любителях, чудаковатых ученых и некоторых других маргиналах. Не всегда человек поступает расчетливо. Ему не чужды чувства. Кто-то из двух индивидов, то ли А то ли В, обязательно окажется в роли обиженного. Кто-то из них будет считать свой вклад в общую копилку более ценным.

Возникновение отношений собственности скорее всего основано на другой модели. Счастливая встреча изначально незнакомых и разрозненных индивидов, делающих свой вклад в складочный капитал, — явление скорее редкое и нетипичное. Нет, не «компетентный эгоист», словно профессор экономики, стал родоначальником института собственности. Изолированный индивид — примета техногенной цивилизации. До этого в истории не было условий для коренной изоляции индивидов. Не мог быть основателем института собственности и немой первобытный коллектив, в котором жили люди-анонимы. Ибо такой коллектив — не более правдоподобная абстракция, чем *Homo economicus*. Предельно атомизированный индивид и предельно атомизированное общество (как индивид) — это, возможно, полезные, но весьма ограниченные теоретические модели.

К.Леви-Стросс, описывая свою первую встречу с племенем «жес» (уровень присваивающего хозяйства и примитивного огородничества), отметил одну любопытную деталь. Имея большое количество всякой утвари и предметов быта (например, чаши из тыкв), индейцы с большой неохотой расставались с любой, пусть даже сломанной безделушкой. «С каким трудом получаешь хоть какой-нибудь из

этих жалких предметов!», — писал он [19]. Полагая, будто частная собственность — продукт более позднего развития по сравнению с общей, мы, возможно, ошибаемся. Торги Леви-Стросса с индейцами как раз свидетельствуют в пользу существования индивидуализированной собственности (она же *личная*, она же *частная*). Есть некоторые предпосылки для утверждения, что обе формы собственности существуют в едином синхронном срезе. Паритета здесь нет. На передние позиции выдвигается то одна, то другая форма. Их дуализм является внешним. В действительности они полагают друг друга. Именно поэтому мы обращаем внимание на единство форм, не отрицая, впрочем, их различия и противоположности.

Пример, приведенный французским антропологом, далеко не единичен. Человек может долгое время не обращать внимания на ценность предмета (либо какой-то интересной способности). Правда, до тех пор, пока кто-нибудь другой этого не сделает. И здесь владелец вдруг вырастает в собственных глазах, превращаясь из лилипута в Гулливера. Более того, в этот момент осознания подлинной ценности вещи или способности он по настоящему становится владельцем. Инки меняли золото на мусор, привезенный испанцами. Они не знали его подлинную цену. Для них золото не являлось ни предметом поклонения, ни собственностью. Если бы индейцы обнаружили ценность золотого тельца, то следствием этого были бы социальное неравенство и невосполнимый дефицит. Здесь все становится стейкхолдерами (и в этом смысле необычайно алчными). Между тем признаки культурной укорененности собственности и труда могут показаться произвольным набором параметров, если они не будут приведены к единому знаменателю. Лишь после этого удастся хотя бы приоткрыть непостижимый жизненный смысл *собственности вообще (и труда вообще)*.

Culture есть прежде всего культивирование. Культурные злаки, брошенные на произвол судьбы, не выдержат конкуренции с сорняками. Нужна культивация. Иными словами, насильственное насаждение, обработка и взращивание путем внесения удобрений и уничтожения сорняков. Если бы не было сорняков и других вредителей посевов, отпала бы необходимость в культивации. Так же относительно плодов культуры: если бы им ничто не угрожало, они не возникли бы. Культура способна существовать и развиваться лишь на фоне угрозы уничтожения. Ей может угрожать природа (натура), другая культура, а также те нетипичные феномены, которые содержатся в ее недрах (контркультура, субкультура). Плоды культуры чахнут в двух случаях: а) когда угрозы сильнее культуры; б) когда угрозы отсутствуют.

Функция культивирования ценностей, норм, правил поведения предполагает наличие трехкомпонентной структуры общества: ОНИ — Я — МЫ (эта последовательность не случайна). Как правило, при анализе общества внимание концентрируется вокруг двух компонентов: Я и МЫ. В результате *общество* предстает как *союз индивидов*. Примитивные общества иногда рассматривают при помощи всего одной составляющей (МЫ). Однако есть уверенность, подкрепленная интуицией, что вопрос — «Был ли древний грек лич-

ностью?» — относится к серии неправильных вопросов. «Я-представление» имеется в самых «примитивных» обществах, какими бы убогими они не казались. Оно (Я) есть *средний термин* между МЫ и ОНИ. Человек осознает себя личностью не просто в контексте *других*. Важно, что *другие* удваиваются, образуя *своих* (наших, союзников, партнеров) и *чужих* (незнакомцев, соперников, недругов, врагов). При отсутствии явных незнакомцев или соперников человек сам превращается в незнакомца для самого себя [20]. Потребность примкнуть к *своим* диктуется нежеланием возможной встречи с *чужими* (хотя они тоже необходимы). Образ чужаков культивируется и воспроизводится. Это — образ маски, за которой скрывается что-то тайное и опасное [21]. К человеку приходит осознание собственного Я (открытие «самости», личности), когда он обнаруживает существование *других-чужих*. Тогда он вынужден искать группу для идентификации. И находит ее в составе *других-своих*. Самосознание, как осознание себя, осуществляется путем поиска отличительных характеристик, в том числе и в плане обладания (что имеет данное «Я» в отличие от *другого* «Тебя» или «Его»). Собственность, будучи социальным отношением, оказывается практически осуществимым и надежным способом открытия Я (или союза индивидов, если речь идет об общей собственности).

Трехкомпонентная структура общества, словно упругая мембрана, соединяет все звенья культуры. В первую очередь, экономические звенья — труд и собственность. Смысл собственности (как и смысл труда) содержится в агональном строении культуры. Индивид не просто осознает себя и этим гордится. Он осознает свою недостаточность (по сравнению с вероятными соперниками и чужаками). Он не может с ней смириться и думает как ее преодолеть. Буквально с момента рождения человек поставлен в отношении *состязательности* с внешним миром натуры (где ОНИ — опасные животные, злые духи, небесные кары и знамения). Индивид приговорен состязаться и с внешним миром социальности (где ОНИ — чужестранцы, иноплеменники, завистники и т.п.). С НИМИ он вынужден состязаться: индивидуально или в составе союза (МЫ). «Агон» — примета игры, игра — элемент культуры, культура — «питательный раствор» для собственности и труда. Если бы не игровой характер культуры, не было бы ни Ротшильдов, ни Гейтса, ни Кэрри, ни «новых русских». Посредством обретения собственности (частной и общей) растут возможности собственника. Возрастание меры могущества (собственника) ведет к преодолению *других-чужих*.

Преодоление дарит независимость и свободу. Сокровенный смысл обретения собственности — свобода, которая дается посредством преодоления *своих* или *чужих-других*; по отношению к «чужакам» любая форма собственности работает на выигрыш (она объединяет и владельцев и бессребреников). По отношению к членам группы идентификации (МЫ) более эффективной является общая собственность (здесь не нужно побеждать соперников, становиться абсолютно свободным и никому не нужным). Свобода — состояние относительное. Прорыв в зону обладания означает для индивида или коллектива получение некоторой суммы накопленных способностей

(даже получение участка земли, созданного не трудом, а природой, означает возможность накопления способностей). В борьбе за обладание индивиды движутся так, будто они на беговой дорожке. Тот, кто достигает цели, укрепляет свою мощь относительно тех, кто остался позади него. Отставшие и не утратившие веру в ценность ускользнувшей от них Жар-птицы группируются вокруг собственника и попадают в зависимость от него. Собственность притягательна. Именно поэтому она не только освобождает человека, но превращает его в послушного раба. Царь, раздающий поместья, приручает помещиков к покорности посредством своего дара (здесь как раз тот случай, когда собственность обретает свое подлинное бытие через власть). Я конституирует свободу в формах частной собственности. МЫ делает это в формах общей собственности (в противовес собственности *чужих-других*).

Однако есть вещи неразделимые (и свои и чужие дышат одним воздухом, осваивают один космос). Их нельзя поделить в строгом соответствии с культурной триадой общества. Иными словами, есть общечеловеческие ценности, которыми можно владеть только всем вместе (не в плане долевого участия). На этом уровне исчезают ОНИ. Исчезают многоликие Я. И как будто остается единое нераздельное МЫ. Возможно ли такое творение, слегка напоминающее шеллинговский Абсолют? Думаю, что нет. Скорее образуется некое подобие *сауса суй* Спинозы. Перед лицом глобальных и неделимых ценностей человечество само есть друг и само есть враг: каждый его шаг может обернуться гибелью или спасением. Равным образом, как и отдельный индивид хранит в себе маску, за которой скрывается неукротимый и сильный соперник.

Разговор о социокультурных основаниях собственности был бы неполным без упоминания об *антисобственности*. Антисобственность (или а-собственность) есть обесценившееся, постыдное или вредное имущество, статус или идея, от которых человек и рад бы избавиться, да не может (в силу прав владельца). Обычно такое имущество пытаются спрятать подальше от посторонних глаз. Но если это невозможно, человек чувствует себя раздавленным и потерянным. Антисобственность умаляет относительную свободу человека, увеличивая степень его бессилия.

Собственность *отчуждаема*. Подобно душе индуса, она способна переселяться и сменять своих хозяев. Но в отличие от души, вынужденной маяться в колесе сансары, она уничтожима. Владея собственностью, человек не должен забывать, что он «калиф на час». Уснешь богачом, проснешься нищим. Собственность делает обладателя сильным, могучим и свободным лишь по отношению к малоимущим и совсем неимущим. Человек *со скарбом* только тогда человек, когда скарб при нем. В одночасье лишившись добра, самый могущественный властитель капитала становится ничтожеством. Отчуждаемый характер собственности вселяет в человека тревогу и страх. Если бы собственность была той скалой, к которой прикован Прометей, тогда бы собственник мог чувствовать покой и счастье. Здесь слишком много условно-разделительных суждений, слишком много сослагательного. Безусловно, накопленные способности

делают индивида внешне сильнее и свободнее. Но не дай бог ему пасть. Без «костылей» в виде имущества он червь земной. Сам по себе он — анонимная единичность, на удивление смертная и безвидная. В глубине души он догадывается об этом. Он чувствует, имение может предать. Не подведет только умение, способность, взращенная трудом. Есть три способа обретения свободы: собственность, должностная позиция (место в социальной и профессиональной иерархии), развитие собственных способностей (труд). Собственность дает ощущение власти над вещами и людьми (правда, она дает человеку также ощущение востребованности, ибо посредством ценного имущества индивид становится нужным человеком). Между тем закаленная *трудом и трудностями* способность делает человека свободным, независимо от капризов судьбы.

Компенсаторная функция имущества очевидна (дополняются недостающие способности). Но собственность, предоставляя одно, отнимает другое. Уповая на чужие способности, пусть и накопленные, человек забывает о своих. Кажется, будто нет никакой надобности в развитии своих талантов, если окружен комфортом и богатством. Собственность убаюкивает физические и интеллектуальные потенции человека. Индивид, неожиданно ставший банкротом, на месте былых дарований находит холодную пустоту.

Трудно сказать, сколько «синапсов» находится между собственностью и трудом. Ясно, что труд «на входе» и «на выходе». Он создает ценности и он их воспроизводит. Он — прародитель собственности, но он и слуга ее. Собственность сама себя не порождает. Еще вернее то, что она требует затрат (чем больше ее величина, тем труднее ее сохранить и приумножить). Труд в обществе происходит в формах разделения и кооперации. Полное отсутствие разделения труда привело бы собственность к состоянию полной бессмысленности. Общая собственность формируется путем кооперации труда (т.е. разделение труда уже предполагается). Относительно частной собственности и отчужденного труда приведу слова К.Маркса, под которыми и сейчас можно подписаться: «Сказать, что разделение труда и обмен покоятся на частной собственности, равносильно утверждению, что труд является сущностью частной собственности, утверждению, которое политэконом не может доказать и которое мы намерены доказать за него» [22]. Если бы индивид все делал сам, включая акт собственного рождения, он бы уподобился всевышнему. В этих едва ли возможных условиях разделение труда немислимо. Но в реальных условиях разделение труда вполне естественно и необходимо. Поэтому одномерность человека — *факт*. В силу своей частичности и одномерности человек нуждается в компенсации. Собственность компенсирует недостаточность человека, которая обусловлена разделением труда. Возмещение никогда не будет полным. Будь оно полным, не было бы общества.

Касаясь социокультурных оснований труда, необходимо более внимательно присмотреться к *чужим-другим* (ОНИ — третья компонента триады). При любом исходе ОНИ — соперники. Ослабить и преодолеть соперников — задача, которая имеет несколько способов решения. Вот они. Первый : уничтожить ИХ физически. Способ

достаточно распространенный. О его популярности писал еще К. Лоренц в своей «Агрессии». Правда, он малоэффективен. Неисчислимые потери несут, как правило, обе стороны. Второй: воровство и грабеж. Этот способ связан с уменьшением собственности у тех, кто воспринимается как соперник, недруг или враг. Третий: социальный паразитизм. Всегда находятся люди, которые думают: «Зачем напрягать силы и стараться действовать изо всех сил, если можно жить за счет других людей». По существу мы все в той или иной степени паразитируем. Дети живут за счет родителей, слабые — за счет сильных, слепые — за счет зрячих. Четвертый: неукротимое увеличение собственности (выраженной в деньгах или иным способом). Наконец, пятый способ: всемерное развитие собственных способностей посредством труда и сотрудничества.

За коротким, словно выстрел, словом «труд» кроется небывалое количество определений и значений. Для одних труд — это совокупность физических затрат (физический труд). Организационная, посредническая или консалтинговая деятельность для них — уже *не труд*. Кто-то другой воспринимает труд как деятельность в организации или на рабочем месте (в офисе). Художник, прохаживающийся по аллеям, с этой точки зрения, не трудится, несмотря на явные терзания ума, выраженные в максимальной сосредоточенности и рассеянности. Третьи рассматривают труд как нечто вынужденное (через призму отчуждения). Кто с увлечением и чувством небывалого подъема занимается творческой деятельностью, не вписывается в прокрустово ложе такого понимания. Есть мнение, где подчеркиваются «затратные» механизмы труда: здесь всякая совершенная работа — труд. Но является ли трудом «мартышкин труд»? Известная классическая модель политэкономии о двойственности труда (абстрактный и конкретный труд) верна, но не универсальна. Труд как процесс преобразования (природы, общественных отношений) направлен на создание предметов потребления. В более общем виде он связан с созданием ценностей. Если культура есть «плодотворное существование» [23], то труд — это главный проводник культуры в обществе (другим проводником является общение, которое в конечном счете можно рассматривать как *инобытие труда*). Разумеется, надо учитывать орудийный характер трудовой деятельности и ее целевое предназначение.

Вместе с тем орудия труда имеют к ценностям (результатам труда) опосредованное отношение. В орудиях нет сокровенности. Они ясны и понятны. Их назначение — помочь человеку создавать *ценности* путем преодоления упорного материала природы. Упорство природы — вот в чем проблема. Будь она податливой и бесхитростной, не было бы необходимости в ее завоевании. Говорят, древний человек общался с природой на «ты» и лишь впоследствии усилился процесс ее отчуждения. Но не все так просто. Если человек и воспринимал Космос в терминах человеческого опыта и видел скрытый человеческий дух буквально во всем — деревьях, животных, светилах, небесных явлениях, — то «близкая», «открытая» природа отвечала на поступки не всегда однозначно и доброжелательно. Вероятно, примитивные люди уже опасались друг друга. В перво-

бытных структурах изначально содержалось ядро раскола («чужаки» полагались имплицитно). В племени *мундугумор* дети и родители одинаково ненавидели друг друга (исследования М.Мид)». С момента рождения младенец из племени мундугумор вступает в крайне жестокий мир, где царят вражда и постоянные конфликты. И почти с самого рождения начинается подготовка ребенка к безрадостной жизни» [24]. У мальгашей с их культом предков «живые» духи умерших отцов вызывают благоговейный страх: «Нарушение обычая может повлечь самую невероятную негативную реакцию духов земли, ибо естественное и сверхъестественное поведение людей и поведение природы — все связано в этом мире» [25].

Отношение человека к природе опосредовано отношением людей друг к другу. Логика здесь такова: если человек обнаружил, что в обществе есть не только *свои*, но и *чужие*, то он скоро обнаружит элементы своего и чужого в Космосе. «За внешней безобидной и приветливой природной оболочкой скрывается не только добродушное, но и коварное», — так думает современный человек. Однако примитивный человек находился под влиянием подобных аналогий. Существование чужаков в обществе предопределило существование «злых» духов в природе. Труд — это *трудное*. Это — процесс *превозможения* упорства природы независимо от того, представлена ли она упрямым, но мертвым веществом или «злыми» духами. Человек состязается с природой, наделяя ее естественными или сверхъестественными свойствами. Границы естественного и сверхъестественного подвижны, словно ртуть. Если природные силы соизмеримы с силами человека, то процесс преодоления внешних препятствий не представляет больших трудностей. Если природные силы велики и коварны, их трудно преодолеть. Чем сильнее природа в агональной схватке с человеком, тем больше в ней сверхъестественного. Понятие естественного — слишком *человеческое* понятие. В конечном счете только человек естественен. *Все, что неподвластно человеческому пониманию и практике (на данном этапе развития), получает статус сверхъестественного*. Правда, статус временный и преходящий. Часто естественное противоплагается искусственному. Но это лишь одно значение термина. Если же естественное противоплагать сверхъестественному, то антропоморфность естественного становится очевидной.

Преобразование природы не осуществляется в раз и навсегда заданных границах и масштабах. Масштабы неуклонно расширяются от локальных пространств к космическим просторам. Наряду с этим усиливается сопротивление природы. Оно становится системным. Растет отчуждение. Осваиваемая природа становится хуже дикой кошки. Искусственная среда обретает свойства сильно неравновесной системы. Однако биография человечества до сих пор была отмечена лаврами трудных побед (наряду с постоянным страхом поражений). Преодолевая, словно Лаокоон и его сыновья, сопротивление природы, люди в ходе истории становились способнее и сильнее. Но и природа, пользуясь ошибками людей, становилась сильнее. Правда, не сама по себе и не «по шучьему» велению. Могущество человека, ставшее в труде, сопровождалось ростом отно-

сительного могущества природы. Люди волей-неволей, но именно посредством собственной преобразующей деятельности, создавали в лице природы достойного для себя соперника. Чем слабее человек, тем слабее *его природа*. Чем сильнее человек, тем сильнее *его природа*.

Отдельный человек, каким бы разносторонним он не был, не может противостоять природе, если он один. Труд — это *сотрудничество*. Легче преодолевать невзгоды и преобразовывать реальность в составе союза («Мы»). Эффективная организация людей оборачивается эффективными победами над силами природы. Будучи сотрудничеством, труд включает в себя деятельность по координации усилий людей в рамках достижения общей цели (организационный труд). Поскольку цель предполагает постановку задач, постольку организационный труд сопровождается трудом умственным. Практически все плоды труда нуждаются в защите. Если, конечно, они не потребляются сразу и целиком. Их надо защищать от коварной природы (стихийные бедствия, потопа, цунами, пожары). Для этого есть культура (как культивирование). Культура защищает результаты труда при помощи самого труда. Собранный урожай требует значительных усилий для своего сохранения. Результаты труда надо защищать от тех людей, которые хотят воспользоваться ими, не имея на то права. Поэтому институт собственности — это необходимое условие сохранения результатов труда. И поскольку эти результаты не могут появиться без процесса труда, то собственность предстает как охранная грамота и гарантия труда в целом. С другой стороны, любое имущество, взятое как собственность, требует определенных затрат на свое сохранение и развитие. Железная дорога, по которой не ездят, не есть железная дорога. Собственность, которая не обрабатывается, есть ярмо. Чтобы имущество функционировало в качестве собственности, нужны трудовые затраты (брошенное на произвол судьбы поле является менее ценным по сравнению с обработанным полем). На собственности лежит проклятие роста: чем она больше, тем больше она требует затрат; но чем больше труда вкладывается в ее воспроизводство, тем обширнее она становится.

Труд и собственность — не только необходимые явления в жизни общества и те визитные карточки, с которыми человек вступает в союз. Это — универсалии культуры, одновременно феномены, понятия и ценности. Как феномены и ценности, труд и собственность — кровные родственники. Люди преодолевают природную и социальную ограниченность, достигая кратковременного состояния свободы. Именно свобода является путеводной звездой человека. Звезда находится далеко. Пути к ней разные. Человек может приобрести собственность, опираясь на политическую власть. Но чтобы не потерять ни власть, ни собственность, он вынужден искать носителей труда. Здесь — один путь. Другой путь к свободе лежит через труд (и сотрудничество), через развитие собственных способностей. Способность к труду — главная собственность человека. Ее, в отличие от скарба, очень трудно отнять. Однако и она нуждается в охранной грамоте, то есть в институтах собственности и власти.

Труд и собственность едины, поскольку взаимно гарантируют друг друга. Они едины, так как конструируются на одной культурной матрице. Они едины, ибо ведут к преодолению препятствий и к свободе.

Труд и собственность противоположны. Это *разные пути к свободе*. Посредством собственности человек или группа получают независимость от других людей при помощи *обращения самой зависимости* (собственник получает относительную независимость от людей, которые становятся зависимыми от его собственности). В любом случае собственность — это источник тотальной зависимости (здесь свободу получают лишь немногие). Труд, в отличие от собственности, есть источник тотальной свободы. Но он есть и источник тотальной зависимости (сотрудничество), ибо при тотальной зависимости охрана какого-то определенного труда становится бессмысленной. Бессмысленной становятся тогда собственность и власть.

В.Д. Жукоцкий

ВЛАСТЬ КАК СОЦИАЛЬНАЯ СИЛА

Феномен власти имеет наиболее концентрированное выражение в области политики, исторически и культурологически восходит к религиозному образу божественного всевластия, всемогущества и всеблагости, а научное завершение обретает в социально-экономическом дискурсе. Но в любом случае, он охватывает всю целостность *социального*, выступая его универсальным интегралом. Это обращение к целостности социальной реальности — необходимое условие постижения природы власти, причем как в аспекте ее сущности, *метафизической* запредельности, так и в аспекте ее существования, вполне *физической* (зримой) предельности. Впрочем, целостность не отменяет дифференциала структурности, а тем более многоаспектности рассмотрения этой целостности. Для нас это три аспекта: философско-религиозный, социально-политический и социально-экономический. Каждый из них может описать целостность социального и искомый интеграл власти, прибегая лишь к разной методологической дисперсности. Но результат должен быть принципиально одним, поскольку в каждом из этих случаев описывается один феномен — власти как социальной силы. Это совпадение и должно дать критерий истинности.

1. К.МАРКС И М.ВЕБЕР

Последнее десятилетие внесло немало сумятицы по части признания мировоззренческого характера социально-экономического дискурса и вообще актуальности марксистской мысли. Это как раз тот случай, когда стихия политических страстей смешивает карты хорошо выверенных расчетов и заставляет «прозреть» то, чего нет и в помине. Типичный пример — различные попытки столкнуть и противопоставить концептуальные построения Карла Маркса и Макса Вебера, нежелание увидеть моменты дополнительности и преемственности в их развитии. Причем это с равным успехом делают как со стороны вполне либерального алгоритма мысли [1], так и здраво-консервативного [2]. В каждом из этих случаев есть свой резон в поляризации того, что образует единую методологическую линию постижения природы социального. Есть, разумеется, резон и у сторонников жестко-ортодоксального прочтения марковского наследия, для которых решительно неприемлемы даже умеренно буржуазные реверансы М.Вебера, а тем более

время от времени прорывающийся апологетический дух «добропорядочного буржуа».

Однако это расхождение политических линий двух классиков социально-философского знания и их политических оценок не должно закрывать от нас общую им логику постижения социальной реальности и ее интегрального феномена — власти и властных отношений. Она восходит к пониманию адаптивности форм сознания в сложной и всепроникающей системе социально-экономических отношений, этой едва открытой разновидности естества, выстраивающей каркас, глобальный дискурс социального познания по всему кругу взаимодействий человек — мир. Из этого вовсе не следует, что только экономизм выступает критерием научности в социальном познании, как это восприняли многочисленные вульгаризаторы марксизма, производители «экономического материализма». Разумеется, и сам Маркс давал повод для такого рода вульгаризации, поскольку в его задачу входило — сделать первый шаг, что называется *застолбить* гениально простую новацию социально-философской мысли. Но после этого она решительно продвинулась в этом направлении, ушла вперед. Именно это обстоятельство дает Веберу повод говорить о том, что «так называемое «материалистическое понимание истории» в *старом* гениально-примитивном смысле «Манифеста Коммунистической партии» господствует теперь только в сознании любителей и дилетантов» [3].

Ничто так не разрушает марксизм, как вечное *ученичество* у своих собственных исторически ограниченных форм, требующих постоянного обновления. Это тысячекратно подтвердила советская эпоха. Об этом с особой силой и болью в сердце писал еще до русской революции 1917 года А.А.Богданов [4]. Но из всего этого вовсе не следует, как возопило наше догматическое мышление, что Маркс устарел и что его работу мысли надо отвергнуть. Что бы мы были без этого решающего поворота в алгоритме социально-философского дискурса? И именно это обстоятельство поднимает на щит М.Вебер.

Определяя стратегию предстоящего издания «Архивов социальных наук» в 1904 году, немецкий ученый лучше любого штатного марксиста «а-ля советик» проводит решающую линию подлинно марксистского подхода в методологии социального исследования: «Наш журнал, как и социально-экономическая наука вообще со времен Маркса и Рошера, занимается не только «экономическими», но и «экономически релевантными» и «экономически обусловленными» явлениями. Сфера подобных объектов охватывает ... *всю* совокупность культурных процессов. Специфические экономические мотивы, то есть мотивы, коренящиеся в своей значимой для нас специфике в упомянутой выше основополагающей сфере (сфере «экономически релевантных» явлений — В.Ж.), действуют повсюду, где удовлетворение, пусть даже самой нематериальной потребности, связано с применением *ограниченных* внешних средств. Их мощь повсюду определяла и преобразовывала не только формы удовлетворения культурных потребностей, в том числе и наиболее глубоких, но и само их содержание» [5].

Любопытно, что в этом стопроцентно марксистском тексте экономическая мотивация максимально приближена к собственно политическому. Ведь, если экономические мотивы действуют повсюду, где удовлетворение какой-либо потребности связано с применением *ограниченных* внешних средств, то политические мотивы возникают там, где требуется применение *публичного дедежа* этих *ограниченных* средств. Эта обслуживающая функция политики как сферы публичного властвования, оказывается решающей для понимания всей вертикали власти как интегральной характеристики социального — актуального единства экономического, политического и духовного.

«Ограниченные внешние средства» — вещь универсальная, действующая во все времена и во всех пространствах социального. Вопрос, следовательно, не в том, *быть* или *не быть* «ограниченным внешним средствам», а в том, какие исторические и структурные формы они обретают. Вопрос в том, какую тенденцию они имеют с точки зрения гуманистических критериев оценки: способствуют ли они личностному саморазвитию человека или препятствуют ему на каком-то участке времени и пространства, какие именно пределы на этом пути они устанавливают, насколько они вечны или преходящи?

Как известно, социально-гуманистические убеждения марксистского типа исходят из радикально понятой *веры* в здоровую природу человека, которая, с одной стороны, пребывает в поиске (в созидании) адекватной себе социальной среды, а с другой стороны, сама выступает лишь вынужденной проекцией наличных форм и способов существования человека, совершенно в духе экзистенциалистского вопрошания сущности *как* существования, бытия *как* пребывания. В этой диалектике сквозного, вечного, абсолютного в человеке и преходящего, временного, относительного в нем и разворачивается драма становления человека в его истории, драма властвующих акторов социального: метафизического и физического.

Если мы признаем исторически неизбежным факт превращения значительной части человеческого сообщества в простое материальное средство для «развития свойств человеческой головы» (К.Маркс) на стороне немногих, то значит ли это, что общество в принципе обречено на этот социальный антагонизм, что идеал единой человеческой сущности, явленный в образе единого «для эллинов и иудеев, для богатых и бедных» Бога, так и останется идеалом, лишь метафизическим актором власти, никак несвязанным с реальным ходом истории и реальным приближением к этому идеалу? Марксизм отвечает на этот вопрос решительным «нет». Но в отличие от многочисленных утопических вариаций такого ответа он указывает на принципиальный и реально действующий фактор движения в этом направлении. Это — все более беспрецедентный рост производительной силы человека, прежде всего науки в ее практическом применении, открывающий перспективы *культуры для всех*, идущей на смену *двух культур*, поделивших общество на два враждебных и отчужденных лагеря.

Таким образом, марксистский подход вовсе не взывает к достижению абсолютных, идеальных характеристик общественной орга-

низации, разрешению всех и всяческих проблем личностного и социального развития, но он указывает на решающий поворот в тотальном, причем индивидуально непреодолимом разделении общества на враждебные друг другу классы, за которым стояло и стоит отчуждение самой целостности социального и ее интегральной характеристики — власти.

Различие позиций Маркса и Вебера восходит здесь к различию в понимании степени необходимого радикализма и необходимой радикализации самой проблемы, прямо пропорциональной объективным процессам ее обострения. О том, что буржуа несет в себе не только паразитарно-ростовщическую функцию, но и производительную, созидательную, Маркс знал не хуже Вебера. Но все дело в тенденции преобладания одной из них, а именно — первой, что и задает решающую остроту сопротивления [6]. И даже, казалось бы, исконная веберовская идея о протестантской этике как основе капитализма вовсе не противостоит Марксу и марксизму, а восходит к нему. Именно К.Маркс и Ф.Энгельс первыми указали на Реформацию как на «буржуазную революцию № 1», открывшую, наконец, простор широкому развитию собственно буржуазных отношений в Европе.

М.Вебер не мог знать текста «Немецкой идеологии», написанного К.Марксом и Ф.Энгельсом в 1846 году, но опубликованного лишь в 1932 году в СССР. Однако заданный алгоритм мысли уже работал в нужном направлении. Проблема власти как социальной силы, господствующей над индивидами, обозначена Марксом в контексте проблемы отчуждения и снятия отчуждения: «Социальная сила, т.е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, — эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая *власть*, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, — напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение» [7].

На данном этапе еще не зафиксирована грань между естественным объективизмом социальной силы и ее отчуждающей, патологической формой, между собственной, принадлежащей самим объединившимся индивидам властью и властью, им чуждой и враждебно противостоящей. Заданный здесь критерий *добровольность-стихийность* явно недостаточен для проведения такой грани в практической плоскости. Но существенно уже то, что эта грань задана алгоритмически, принципиально. И это открывает перспективу дальнейшей детализации проблемы, в том числе и в творчестве Вебера.

Это прежде всего разведение понятий *социума* и *культуры*, двух видов социального. В первом случае это социальное, имеющее производную форму своего происхождения и функционирования, возникающую «независимо от сознания и воли людей» (В.И.Ленин),

но обретающую устойчивость и механизм объективного воспроизводства. В этом социуме и следует различать пространство саморазвивающейся сущности социального, то, что Маркс назвал «органической целостностью системы», или власть как метафизическую грань социального, и пространство ограниченных исторических форм социального, преодолевающего стихийные, природные предпосылки, форм, заведомо отчужденных и продуцирующих власть как физическую грань социального, возвышающегося над личностным и противостоящего ему. В эту внутреннюю драму социума и вторгается культура как особый вид социального, построенного исключительно на сознательно-волевой, творческой продуктивности личности. Это то, что на протяжении веков образовывало идеал или мистический образ *власти духа*, подчиняющего себе не только драму социума, но и природу. Чем слабее (исторически и генетически) была личность и продуцируемая (накапливаемая) ею культура, тем более мистической представлялась эта власть, тем большую мощь надо было проецировать во вне. Однако объективный предел этой мощи заключен в метафизической грани социального, внутреннем потенциале развития органической целостности социума. Впрочем, это та точка, в которой субъективное (культурообразующее) и объективное (социообразующее) совпадают, когда невозможно отделить содержательный и формальный аспект звучащего слова, когда *идеальное* в равной степени принадлежит личностному (полноте социального, представленного в индивиде) и социальному как совокупности (ансамблю) *всех* общественных отношений индивидов.

Таким образом, смыслообразующее начало культуры восходит к неустанной работе по снятию отчужденных форм социума, но и поддержанию тех, которые исторически неизбежны. Этот субъективно-объективный процесс продуцирования смысла и значения человеческой жизнедеятельности имеет непосредственное отношение к способу функционирования власти как целого (в ее метафизической запредельности) и власти как части (в ее грубо-физической посяторности). По сути, этот культурологический процесс и задает диалектику их взаимосвязи в пространстве социального.

Быть может, величайшая заслуга М.Вебера состоит в том, что он показал эту тотальную взаимосвязь культурного, т.е. собственно культурного и властно-метафизического в социуме, и социально-экономического, генерирующего властно-физическую определенность социума. Отметая односторонность вульгарно-материалистического возвышения и обособления чисто «экономического фактора» в социальной жизни, он спасает марксистскую методологию от дальнейшей вульгаризации и поднимает ее на качественно более высокий уровень. Во всяком случае он не оставляет никаких шансов для искусственного противопоставления экономического и социального, экономического и культурного, — этого столь излюбленного нашими либерал-консерваторами приема ниспровержения Маркса и марксизма с занимаемого ими пьедестала.

Именно Вебер показал, что все без исключения явления культуры могут обрести *социально-экономическое* измерение в зависимо-

сти от ракурса их рассмотрения, а именно — с точки зрения их «количественной ограниченности и качественной недостаточности». Это измерение, эта социально-экономическая *сфера*, является «основополагающим моментом» во всем социальном познании. «Во всяком случае, — подчеркивает Вебер, — когда явление культурной жизни <...> уходит своими корнями в упомянутую сферу, оно содержит или, во всяком случае, может в данной ситуации содержать *проблему* социальной науки» [8]. И далее: «Хотя экономическая *проблема* возникает и не повсюду, где экономические моменты выступают как причина или следствие, <...> область социально-экономического исследования тем не менее остается почти необозримой» [9]. При этом речь идет о всех без исключения областях культуры: «Косвенное влияние социальных отношений, институтов и группировок людей, испытывающих давление «материальных» интересов, распространяется (часто неосознанно) на все области культуры без исключения, вплоть до тончайших нюансов эстетического и религиозного чувства» [10]. От того, что это влияние не прямое, не однозначное и не нарочное, вовсе не следует его незначительность. Напротив, подлинно властный характер такого влияния обнаруживает тем больший потенциал, чем более оно незаметно и неосознаваемо. Властвование как консолидация мощи целого раскрывает себя в различных категориальных рядах: диалектики сущности и существования, содержания и формы, всеобщего и единичного. Это значит, что каждая конкретика властвования несет в себе (воспроизводит) не только конкретность своей формы и содержания, но и всеобщность всех исторических или мыслимых форм и содержаний данной сущности. Причем в структуре последней, если речь идет о властвующей сущности социального, всегда присутствует социально-экономический аспект, сплетенный с социально-политическим.

Вот почему вслед за Вебером, отказываясь от различных способов вульгаризации «материалистического понимания истории» и односторонней экономической детерминации, «мы тем не менее полагаем, что *анализ социальных явлений и культурных процессов* под углом их *экономической обусловленности* и их влияния был и — при осторожном, свободном от догматизма применении — *останется на все обозримое время творческим и плодотворным научным принципом* (курсив мой — В.Ж.)» [11].

Мы уже отмечали, что если экономический аспект властвования замкнут на факт «ограниченных внешних средств», как исторически заданной и исторически меняющейся предпосылки всей общественной динамики, то политический аспект властвования восходит к функции *публичного дележа* и перераспределения этих ограниченных внешних средств. Он устремляется в этот коридор экономической ограниченности с тем, чтобы восстановить утраченную связь социального как целого. Он взывает к метафизической сущности власти с тем большим усердием, чем более радикальны поставленные перед политикой задачи. При этом наработанные культурные формы (искусство, религии, философия, науки или морали) могут выступать либо как удобные средства, либо как препятствия. Но в любом случае интеграл власти «здесь и сейчас», напряженно-

го единства его физической и метафизической составляющих вносит свою культурную новацию и в какой-то момент сливается с ней. Это и позволяет порой говорить о политике как о высшей форме творчества, в которую устремляются люди творческих профессий — философы, деятели искусства, ученые. Справедливости ради, следует отметить, что такое качество политики, такое ее цветение длится недолго и характеризует лишь эпохи революционных бдений тем, что Маркс называл революционной практикой, а Ленин — творчеством масс. Впрочем, троцкистская идея перманентности также восходит к этому дискурсу.

Капитал как воплощенная мощь экономической власти, ушедшей в отрыв от власти социального целого, более того, противопоставившей себя живому труду и творчеству как власти культуры, этот капитал требует безусловных усилий со стороны объединившихся индивидов для корректирующего воздействия на его структуры. Все, чего требует марксистская парадигма мысли — это восстановления *равновесия* между трудом и капиталом. Хотя в пылу политической борьбы эта максима порой обретает радикальные черты «уничтожения капитала», абсолютного торжества труда над капиталом, что явно выходит за рамки собственно марксистского признания ценности буржуазной эпохи и ее общесторических достижений, выводит социально-политическую мысль в пространство леворадикального ниспровержения частной собственности как таковой. Таков *донэповский* ленинизм или собственно большевизм. Впрочем, и эта стратегия имеет свои оправдания, если она сталкивается с абсолютной неумяемостью интенций дикого или, по выражению Сороса, «грабительского» капитализма.

Когда М.Вебер встает на защиту буржуа-труженика, буржуа-аскета, исполненного протестантской этики, то он оппонирует не К.Марксу, а его радикальным последователям. Именно о них, о своих французских последователях, Маркс однажды обронил фразу: «Я знаю только одно, что я не марксист» [12]. Эпоха сделала из Маркса радикала. Но его *идея* принадлежит целому, а не радикальной части. Принцип борьбы труда (людей труда) за свои права и властные полномочия есть абсолютный принцип буржуазного развития. И тот, кто его отрицает, толкает общество в добуржуазную эпоху. Даже идея пролетариата, его классовой борьбы и самой «диктатуры пролетариата» принадлежит не логике классового обособления, а напротив, логике возвышения над ней [13].

Таким образом, различие политических акцентов в творчестве М.Вебера и К.Маркса не должно закрывать от нас единства проблемного и методологического ядра социальной науки в их понимании. Если бы Веберу сегодня сказали, что в ближайшей исторической перспективе победит буржуа-ростовщик, а буржуа-труженик отступит, то и его политические симпатии сместились бы в сторону марксизма, что рано или поздно должно произойти и с творчеством А.С.Панарина, если он будет следовать избранной им самим логике [14].

Важно не различие между титанами социально-философской мысли, а то общее в их позиции, которое через соединение двух индиви-

дуальностей дает приращение нового качества знания. Это прежде всего понимание диалектики взаимного переплетения социально-экономической и социально-политической детерминаций, рождающей динамику *культуроцентризма* на стороне социального субъекта и *социоцентризма* на стороне социального объекта. Пафос марксистского объективизма насквозь пропитан страдательностью за подлинного субъекта культуры и творческой личности. Точно так же, как пафос веберовского субъективизма с его «понимающей» социологией *идеальных типов* прочно стоит на ногах всепроникающей социально-экономической сферы.

Власть, в понимании двух классиков, не есть самостоятельная онтологическая сущность, правящая миром или людьми. Она есть действенный инструмент для решения насущных социальных проблем. Но вектор власти определяется не только волей тех, кто ею владеет непосредственно, а всей совокупностью исторических тенденций развития социального, его логических окончаний в мозгу властвующих и подвластных. Само социальное, чтобы состояться как устойчивая реальность и чтобы быть открытым сознанию со всей очевидностью, должно основательно пропитаться суммой социально-экономических отношений как своим важнейшим атрибутивным свойством. Именно оно задает онтологическое основание для метафизического измерения власти. Новейшие тенденции *глобализации* мировой экономики и политики лишь подтверждают открытие тотальности социально-экономической сферы как властепорождающего начала, задающего смысловые параметры всей системе властных отношений, связанной с производством, распределением и потреблением общественного богатства, а значит — самой жизни человека. Сегодня нет ничего ни в социальном, ни в самой власти, что не было бы пропитано стоимостным дискурсом бытия. Однако и этот факт, и эти тенденции, как сто и двести лет назад, несут в себе угрозу социально-гуманистического коллапса, необходимость дополнительных усилий по вытягиванию «минуса в плюс» или недопущения сползания «плюса в минус». Они требуют от общественных сил исключительной бдительности и готовности к радикальному повороту событий как в России, так и в мире в целом.

2. ДИАЛЕКТИКА ВЛАСТЕЙ

Власть как социальная сила амбивалентна. Она несет в себе диалектику целого и части. Категория *власти* выражает интегральную функцию социального целого в его потенциальной противоречивости, задавая его метафизическое измерение — власть-М. Но категория *власти* выражает также и ту особенную функцию разбалансированной, развивающейся социальности, которая требует индивидуального выражения мощи, представляя социальное целое в его актуальной противоречивости, его физическое измерение — власть-Ф. Драма этих двух властей, явленных в пространстве умозрения и чувственной достоверности, и образует подлинное содержание истории, общества и самой личности, выстраивающей свой алгоритм жизни «между двух огней».

Власть в ее физическом измерении концентрируется в сфере политического, хотя питается соками всех без исключения общественных сфер и прежде всего социально-экономической. Она выражает конкретику исторического момента, которую еще нужно уметь соотносить с целым не только в пространстве, но и во времени, с властью-М. Наконец, власть-Ф консолидируется как корпоративное объединение «призванных к господству». Эта дихотомия господин — раб, господство — подчинение, властвующие — подвластные и является решающей для генезиса власти-Ф, обретения ею устойчивых форм воспроизводства в тончайших *складках социального*. В результате власть-Ф образует социально, культурно, психологически выраженное поле притяжения, эпицентр в пространстве социального, к которому устремляются все — либо вполне физически, чтобы закрепиться в нем и властвовать от имени этого центра, либо чисто духовно, чтобы через освящение этого центра, благословение его от имени целого, власти-М, определить свою устойчивую функцию подвластных. Характерно, что власть-М при этом обретает либо подчеркнуто религиозную тональность со всей атрибутикой церковной функциональности («устремляясь ввысь»), либо вполне светское звучание с жесткой опорой на философики и социально-политически осмысленный фундамент *народовластия*.

Метафизика социального, представленная во власти-М, столь же многослойна, как и его физика, представленная во власти Ф. Горизонт запредельного, обретающего метафизический характер по отношению к индивиду, складывается из концентрических кругов: реальности *человеческой природы*, воспроизводящей себя во все времена и во всех сообществах, реальности данного *народа*, воспроизводящей особенные черты во все времена и во всех пространствах, реальности данной *эпохи*, накладывающей свою печать на всех, кто к ней причастен, наконец, реальности *языка*, задающей устойчивые алгоритмы мысли и действия. К каждой из этих реальностей применима категория *власти*, — направляющего и организующего начала всей органической целостности социальной системы *Человек*.

Даже власть-Ф может обретать устойчивые метафизические черты для индивидов, образующих круг подвластных, что явно выходит за рамки гуманистического идеала. Согласно последнему, человек призван пройти круги всех реальностей, образующих в момент его рождения сплошную метафизическую даль «власти неведомого». Но по мере личностного становления они же наполняют человека властными полномочиями, преобразуя власть-М, а для избранных и власть-Ф, в личностное измерение — власть-Л. Этот статус человека участника или со-участника Творения превращает то, что было *горизонтом* власти — в *точку*, в эпицентр власти. Это преобразует всю систему властных отношений и дает человеку шанс почувствовать себя Богом или — «свою высшую причастность». Собственно для религиозно верующего человека это и есть кульминация веры, даже если он сам скрывает ее от себя. Кроме того, власть-Л проявляет себя в харизматическом вождизме, но более всего — в универсальной творческой способности человека и ее продуктивности. Творчество и есть культовая категория всей персона-

листской философии. Именно она составила основной предмет философствования в мировоззрении Н.А.Бердяева, по сути своей светском, снимающем противоположность между религиозной догматикой и религиозно-философским творчеством в пользу последнего. Об этом, в частности, писала З.Гиппиус в 1911 г. сразу по выходе «Философии свободы». Но акцент в любом случае делался на божественной предзаданности потенциала творчества, сконцентрированного в *Личности*.

Однако свобода и творчество человека, как кульминация власти в себе и для себя, имеют также социальное происхождение, как социально по своей природе само качество личности. Речь идет о способности индивида нести в себе целостность общества и культуры, находя символические формы презентации этой целостности как объективной реальности. Каким образом эта целостность общества и культуры скрепляется на почве индивида в энергетически властвующую форму личности — остается проблемой для психологической науки. Но сам факт этого не подлежит сомнению. Ясно, что качество личности индивид обретает лишь будучи погруженным в *раствор* субъект-объект-субъектного отношения (С-О-С), формулы естественной социальности человека. По мере накопления жизненного опыта и универсализации открываемых качеств объекта и *другого* субъекта в структурах Я-субъекта появляется символическая фигура *Другого*. Этот непрерывный внутренний диалог, корректируемый диалогом внешним, и раскручивает личностное качество в человеке, этот светящийся феномен власти-Л. Он образует нечто «третье» в этом внутреннем диалоге Я-субъекта и Другого, он есть *внутренний Бог*, то, что христиане называют «ищи Бога в себе», или просто — *совесть*.

В этом диалоге большого (объективного) субъект-объект-субъектного отношения, как в матрице, просвечивает вся толща метафизики социального. Личностная (малая) форма этого отношения предстает в двух взаимосвязанных качествах. Первое — как индивидуальная, единственная и неповторимая, внутренне развивающаяся, *идеальная копия* всей целостности большого субъект-объект-субъектного отношения, того, что Маркс назвал «совокупностью (ансамблем) всех общественных отношений». Второе — как *практическая сторона* этого отношения и этой «совокупности всех общественных отношений», как активный, но только *элемент* социальной системы, правда, способный в решающий момент исторических и жизненных обстоятельств брать на себя функцию Целого, оставаясь частью.

Один из самых драматических этапов в развитии социально-философского знания был связан с алгоритмом сталкивания и нарочитого противопоставления этих двух качеств личности, в равной степени завязанных на социальность, хотя и в разном отношении. Ложная традиция понимания социальности («совокупности всех общественных отношений») исключительно как внешнего человеку явления, которому противостоит личность, как исключительно внутреннее (индивидуальное) явление, уходит в прошлое. Этой путаницы не возникло бы, по крайней мере, в советской ментальности, если

бы с самого начала присутствовало понимание того, что формула Маркса о «сущности человека в ее действительности» имеет гегелевское происхождение, а у Гегеля *действительность* — это не то, что противостоит индивиду как нечто внешнее, а, напротив, это момент достигнутого единства внутреннего и внешнего, особый этап в саморазвитии сущности. Именно этот смысл вкладывает Маркс в понятие «совокупности всех общественных отношений», в равной мере представленных как в самой личности, так и вне ее [15].

Но из этой путаницы выросло и непонимание природы власти по Марксу, представлявшее ситуацию так, как будто здесь все дело в *насилии*, как в структурах самой социальности, так и в ее отношении к личности, тем самым извращая марксизм до неузнаваемости. Порой, воистину, не надо было быть политическим противником марксизма, чтобы впасть в подобные крайности. Не говоря уже об изошренных механизмах сознательного использования этой методологической путаницы в политической и идеологической борьбе, когда марксистский дискурс мысли доводили (и доводят) едва ли не до «сатанизма».

На самом деле социальный гуманизм Маркса вовсе не противостоит гуманизму личности, а существенным образом расширяет его границы, включая в сферу творческой деятельности человека и ранее закрытую область социального. Сложности, которые при этом возникают, представляются порой непреодолимыми, особенно на фоне новейших тенденций эволюции социального. Однако они для того и существуют, чтобы быть преодоленными.

На языке постмодернизма это звучит как «смерть» социального, «агония власти», «раскол разума». Чего больше в таком повороте мысли — отчаяния (от «нереализованности» революционного марксизма) или вызова («устаревшему марксизму») — может прояснить только специальный анализ. Это тем более важно, что постмодернистский дискурс пронизывает сегодня вольно или невольно все пространство нашей эпохи, являя собой неподражаемую форму онтологического анархизма — интеллектуального бунта против власти «разума», «логоса» и «бытия», ставших в наше время пристанищем власти-Ф, построенной по принципу господства и подчинения. Это претензия на большую революционность, чем та, что была заявлена в работах Маркса, Ницше или Фрейда. Это та революционность, которая граничит с реакцией, идет на грани фола и все же сохраняет немалую эвристичность. В сочинениях adeптов постмодернизма мера господствующего над личностью властного объективизма давно перешагнула за рамки экономического объективизма Маркса и вступила в самые поры культуры с ее всеконтролирующим сверх-Я, вошла под кожу языковых форм и уже оттуда повелевает человеком, демонстрируя его неподражаемо отчужденный статус.

3. СИНЕРГЕТИКА И ПОСТМОДЕРНИЗМ

Постмодернистский дискурс власти имеет связь с *синергетикой* как наукой, описывающей процессы самоорганизации в открытых и нелинейных системах, удаленных от состояния термодинамического равновесия (сильно неравновесных), как природного, так и

социального происхождения. По существу, синергетика открывает в качестве предмета науки то, что ранее образовывало метафизическую даль. Именно ей отводилась причинная обусловленность хаоса или просто необъяснимого с позиций здравого смысла. Привычная кибернетическая система (разума) функционирует под действием команд из единого управляющего центра (лапласовский детерминизм). На этом принципе строится и традиционное понимание вертикали власти-Ф, власти в ее физическом измерении. Иначе обстоит дело в синергетических системах, где нет управляющих органов и процесс организации идет за счет локальных взаимодействий между элементами, как внутренний механизм самоорганизации. Функция власти оказывается растворенной, принадлежащей всей целостности системы и каждому ее элементу в отдельности.

Марксова идея открытой философской системы как типа неклассического философствования находит неожиданное методологическое подтверждение со стороны синергетики. Кроме того, содержательные аспекты марксистской доктрины получают возможность некибернетического их истолкования. Тезис о подчинении отчужденной социальной силе нарождающейся власти «объединившихся индивидов» уже не требует однозначного прочтения в духе жесткого централизма и принципа тотального планирования из единого управляющего органа. Сегодня можно с уверенностью утверждать, что советский общественный строй был разрушен даже не столько жесточайшим фактором внешнего воздействия, заданными историей условиями «холодной войны», сколько незнанием и непониманием синергетической природы власти, которую мы до сих пор называли властью-М, властью в ее метафизическом измерении. Культ абсолютной устойчивости, стабильности и подконтрольности сыграл дурную шутку с советской властью, не принимавшей элементов хаоса общественной системы как нормы ее успешного развития. Н.Н.Моисеев еще на заре «перестройки» отмечал как общенаучную истину: «...устойчивость, доведенная до своего предела, прекращает любое развитие. Она противоречит принципу изменчивости. Чересчур стабильные формы — это тупиковые формы, эволюция которых прекращается» [16].

Синергетические максимы утверждают равновесие нелинейности и линейности, неустойчивости и устойчивости, случайности и необходимости, открытости и замкнутости, сложности и простоты, хаоса и порядка. Подавляя хаос, мы покушаемся на высшую власть, власть социальной системы как целого, как в макромире социального — власти-М, так и микромире социального — власти-Л. Творческое начало личности не может быть развито, если оно зажато в тиски сверхупорядоченности — бытия «отличника». Оно требует элементов хаоса и непредсказуемости в себе и вокруг себя. Как писал Д.С.Лихачев, «творчество всегда связано с некоторой неустойчивостью, то большей, то меньшей, — неустойчивостью, которая является отражением хаотического начала в мире». Ибо, «в хаосе кроется условие творческого начала» [17].

Творческий потенциал общества также требует поддержания контролируемого или «конструктивного хаоса» (С.П.Курдюмов,

Е.Н.Князева). В этом и состоит искусство политика, искусство лавирования в диалектике власти-М, насквозь пронизанной «хаотическим началом», и власти-Ф, стремящейся к абсолютному порядку, административной исполнительности и дисциплине. Это значит, что природа социальности включает в себя параметры как синергетической системы, так и кибернетической. Их единство обуславливает социокультурную динамику, в которой находят место и «точки бифуркации» и целые пространства «странных аттракторов», притягивающих к себе вероятностное событие высшей власти, наступление фазы, когда «и один в поле воин», когда именно личность отпечатывает всю глубину и необратимость исторического поворота в развитии социума и культуры [18].

Этот синергетический бунт против порядка, альтернативного хаосу, совпал с постмодернистским бунтом против разума, альтернативного безумию. На самом деле хаос и безумие — такие же атрибуты человеческого мира, как порядок и разум, они вполне уравновешивают друг друга, если речь идет о динамических системах. Модус *власти* при этом ускользающе изменчив, представляясь то в качестве власти *самой* личности (ее безудержной «воли к власти»), то в качестве власти *над* личностью (ее невыносимого «отчуждения»). У этой различенности есть как вполне фиксированные социальные параметры — нации, классы, кланы, так и едва уловимые, скрытые в складках самой личности, в способах ее бытия в мире социального — символического и реального. Любая культурная форма (религиозная, научная, эстетическая) может быть представлена в качестве господствующей (властвующей) над личностью. Но она же, взятая в ином отношении, может предстать и в качестве власти *самой* личности. Все решает модус *Творца*, — идет ли он изнутри, как творческое начало личности и соучастие в творении, или он навязан извне и превращает субъекта в простой материал для манипулирования.

Любопытно, что во времена Маркса образ цепей, превращающих человека в устойчивый материал для манипулирования, связывали с догматическими формами религии и скрытыми за ними отношениями господства и подчинения. Для Мишеля Фуко этот образ связан с властью «научных дискурсов», подчиняющих себе сознание человека. В условиях современных масс-медиа на этот статус властвующих над человеком заидеологизированных культурных форм претендуют и «дискурсы искусства». Эта новая историческая ситуация требует от человека радикального выбора: либо стать творцом новых культурных (и социальных) форм, понижая при этом общую планку элитности, либо ощутить всю меру собственного ничтожества, порождающего бунт против культуры как таковой. Такова культурная энтропия современной эпохи. Максимальные величины человеческого и античеловеческого в современном социуме пускают машину власти в разнос и она уже не знает, что делать с собственным могуществом.

Первичная постмодернистская реакция на осознание этой ситуации — реакция отчаяния, реакция отвержения самой *воли к знанию*, а значит, и отвержения марксизма как наиболее адекватной в наше

время формы такого воления. Если на заре буржуазной эпохи Ф.Бэкон сформулировал сакраментальное «Знание — сила», а значит, знание — это власть, к которой следует стремиться, то на закате этой классической эпохи, пройдя через горнило нищешанской «воли к власти», исполненной биологических позывов к господству, европейская мысль в лице ее постмодернистских адептов неожиданно замкнула круг. Не отрицая той истины, что «Знание — сила», а значит — власть, она заключила, что это не та сила, и не та власть, к которой следует стремиться. Из уст Фуко разносится почти инквизиторское: «исторический анализ этой злостной (? — В.Ж.) воли к знанию обнаруживает, что всякое знание основывается на несправедливости (что нет права, даже в акте познания, на истину или обоснование истины) и что сам инстинкт к знанию зловреден (иногда губителен для счастья человечества). Даже в той широко распространенной форме, которую она принимает сегодня, воля к знанию неспособна постичь универсальную истину: человеку не дано уверенно и безмятежно господствовать над природой» [19].

По Фуко следует: если абсолют недостижим, то всякое стремление к нему и всякий даже относительный прогресс на этом пути есть зло, — власть не во имя спасения. Откуда появляется этот церковно-христианский дискурс в устах правоверного западного интеллектуала? В этом, очевидно, и состоит игра постмодернистских дискурсивных практик. С точки зрения логических окончаний мысль Фуко восходит к патриархальности, старому «горе от ума», все зло от знания и человеческой гордыни, фамусовскому «собирать все книги бы, да сжечь», и даже к библейскому адамову яблоку с древа познания добра и зла как первородному греху человека. Но с точки зрения логических посылок эта мысль вполне современна и лишь радикально обобщает совокупность глобальных угроз человечеству, созданных новейшим всевластием цивилизации знания, а именно — власти-Ф. Впрочем, сам Фуко доводит это обобщение до власти-М, т.е. формирует логику фатального отрицания человеческой природы и ее властных полномочий.

Однако вторичная реакция постмодернизма на тотальный социокультурный кризис современности менее категорична и вызывает к некоторой неоднозначности оценок. Это выравнивание оценок у Фуко происходит путем столкновения власти как «метафизического принципа», власти-М, и «социальной власти», власти-Ф. Для «социальной власти», построенной на принципе порядка, власть в метафизическом измерении, пронизанная элементами хаоса, всегда представляет проблему. Они соотносятся между собой как сознание и бессознательное, причем «культурное бессознательное», в отличие от фрейдистского биологического бессознательного. И то, и другое способно обретать как негативную, репрессивную, подавляющую функцию, так и позитивную, высвобождающую, эмансипирующую.

Власть как особый, центрирующий, феномен социального пронизывает всех и каждого. Этот феномен неустраим, от него нет спасения, ни угла, ни закоулка. Быть человеком и быть вне токов и направлений власти нельзя. Даже самого умелого беглеца власть настига-

ет через языковые формы и «формы мышления». Но тот, кто дольше других уходит от нее, получит все или почти все, превращаясь во властвующего субъекта. Это и есть критерий положительного во власти — ее личностное измерение, власть-Л. Гуманизация власти — это создание ненавязчивых, многократно опосредованных, но от этого не менее неумолимых форм власти. В этой встрече с неумолимостью и рождается личность, ее воля к власти и ее мужество быть. Но если эта неумолимость власти проявляется слишком непосредственно, грубо, антагонистично, то личность умирает, не родившись, минимизируется в стадии предпосылки. Тогда у человека остается один шанс во спасение — встать на тропу борьбы, борьбы политической, осознанной, в надежде, что и власть-М, преодолевая завалы «социальной власти» здесь и сейчас, протянет ему руку. В этом состоит смысл революционной практики для тех, кто самой системой в силу исторических и природных ограничений поставлен вне Личности и вне права на опосредованность. Так было при Марксе, так это остается и сейчас. Меняются лишь формы и векторы политической борьбы.

Характерно, что левое крыло постмодернизма не отказывается от этой логики и готово идти навстречу буре. Для многих проблема борьбы с «властью» превратилась в кропотливый поиск альтернатив «буржуазной идеологии» и ее господству в масс-медиа. Если его величество *разум* свелся к убогому торжеству буржуазной односторонности и удушающей упорядоченности, то долой такой «разум». Полею такой борьбы для Ю.Кристевої выступает литература (почти по Ленину): «если и есть «дискурс», который <...> является как раз элементом самой практики, включающей в себя ансамбль бессознательных, субъективных, социальных отношений, находящийся в состоянии борьбы, присвоения, разрушения и созидания, — короче, в состоянии *позитивного насилия*, то это и есть «литература», или, выражаясь более специфически, *текст*... Вопросы, которые мы себе задаем о литературной практике, обращены к политическому горизонту, неотделимому от них, как бы ни старались его отвергнуть эстетизирующий эзотеризм или социологический или формалистический догматизм» [20]. Это можно понимать так: мы не сумели совершить «мировую революцию» во всей системе человеческой практики, но мы совершим ее в литературе и в сознании людей как важнейшем «элементе самой практики» и тогда посмотрим, что выйдет, — этот выход и обращен к политическому горизонту тотального освобождения.

Если общественное бытие определяет общественное сознание, а первичной формой общественного бытия выступает язык как практическая ткань коммуникации, то именно в нем заключены решающие властные полномочия [21]. Вслед за Марксом Фуко констатирует: знание не может быть нейтральным или объективным, поскольку всегда является продуктом властных отношений. Предметом идеологических вторжений оказывается не только язык науки, но и «язык повседневноности». Все общество пронизано борьбой за «власть интерпретаций» различных идеологических систем. При этом возникает целая индустрия культуры, подчиненная «социальной влас-

ти» с ее господствующей идеологией. Однако, и здесь Фуко также не противоречит Марксу, при любой степени тотальности власти-Ф, актуально господствующей социальной силы, она не исчерпывает всей глубины властных отношений, охватывающих и все пространство потенциального в социуме и культуре — пространство власти-М. Эта «вездесущность» власти дает человеку надежду на конечное торжество справедливости, порождая сугубо личностный импульс выхода за рамки заданного круга. В основе этого лежит понимание укорененности власти в «самом начале языка» (Р. Барт).

4. ХРИСТИАНСКИЙ МОДУС ВЛАСТИ

В странной дилемме христианства, его зажатости между абсолютным теизмом *Закона* и атеистическим *правом* (и волей) на его нарушение и заключена величайшая тайна власти — быть *как бы* не от мира сего и, одновременно, являть себя через волю конкретного человека, демонстрируя сложную диалектику физики и метафизики социального, чувственного и умопостигаемого в нем.

Почему власть — не от мира сего? Потому, что она не есть простая сумма составляющих систему человеческого сообщества элементов. Она олицетворяет *системное качество* данной социальной структуры. А это в сфере чувственности воспринимается как чудо, как фантом... и требует поклонения. Это чувство усиливается сознанием того, что без соблюдения определенных правил (внешних — *ритуала* и внутренних — *веры*) само это системное качество «мы», составляющее данное сообщество людей, может и не возникнуть или, возникнув, не проявить всей своей силы. Рождение власти требует такого же *культивирования*, как и всякая культура. Чтобы зерно проросло, с ним надо немало поработать. Но и после этого не все зависит от нас. Мы лишь предлагаем себя чуду власти, но возьмет ли она нас, чтобы удесятерить нашу силу, неведомо, а потому и воспринимается как «не от мира сего».

В том-то и парадокс власти, что она рождается в коллективе и для коллектива, но никто заранее не знает, какой она будет для меня и какую волю с собой принесет. А потому самое простое — мыслить ее как автономного субъекта бытия, мерою спящего, а мерою просыпающегося, чтобы напомнить о том, кто в доме хозяин.

Дом, в котором живет человек, состоит из двух половин: из природы и из сообщества себе подобных. Следовательно, у него два хозяина, а между ними отнюдь непростые отношения. Бог природы и бог людей, власть жреческая и власть светская, сакральное и профанное — образуют великую драму на историческом поле для игры богов. С центром ее в России, если следовать переводу с санскрита: «Россия — *поле для игры богов*». А играют они не всегда по правилам, известным людям. Разумеется, то, что здесь называют *богами* — всего лишь шлейф, который возникает в социальном пространстве завихрений человеческой жизнедеятельности: совершая поступки, человек приводит в движение пространство, несравненно большее, чем то, которое он в состоянии осознать, — тогда логические окончания этих движений и воспринимаются им как *воля богов* — высшая власть. Но эту волю еще важно уметь уловить, трансфор-

мировать и донести до сознания всех. За этим стоит колоссальная работа духа — интегральных усилий человеческой субъективности отстоять свое право на автономное существование здесь и сейчас, а значит — в будущем, как в прошлом.

Благодаря есть духовная причастность к власти как высшему смыслу происходящего. Эта высшая власть метафизического измерения социального может совпадать, а может и не совпадать с высшей властью его физического, чувственного, профанного измерения. Революция — это естественная характеристика предельной точки несовпадения двух властей. Причем в силу недостижимости метафизического гнев людской по праву обрушивается на физическую реальность власти, оказавшуюся не в состоянии гармонизировать себя и свои отношения с высшей властью.

Разумеется, эта высшая власть метафизической проекции социального должна была получить в глазах людей зримую репрезентацию. Такова историческая роль церкви, жречества, духовенства — благословение светской власти *от имени* всевышней. Однако эта функция репрезентации ставит всякую духовную организацию (церковь и т.д.) в двойственное положение. Она не имеет права ни на отождествление себя с властью-М (она лишь представляет от ее имени с большей или меньшей адекватностью), ни на чрезмерное сближение с властью-Ф, подрывающее доверие к ней и самые основы критического духа, обеспечивающего кровоток между двух властей.

Драма русской истории начала XX века в том и состоит, что русская православная церковь вольно или невольно проигнорировала оба этих требования. Она по-прежнему продолжала вещать на правах абсолютного духовного монополиста, невзирая на состоявшуюся духовную альтернативу русской интеллигенции, взявшей на себя самостоятельную функцию презентации власти-М через глас великой русской литературы. (Типичный пример: анафема и отлучение от церкви в 1901 г. кумира русской интеллигенции — графа Л.Н. Толстого [22]). С другой стороны, она продолжала навязанную историей традицию «обрученности» с монархической властью, даже в ситуации тотального кризиса самодержавия, что ставило ее под удар едва ли не в большей степени, чем само самодержавие.

Причина, очевидно, в том, что мы привыкли, с одной стороны, онтологизировать функциональные различия светской и духовной власти, представляя их как абсолютное разделение на два мира, *этот* и *тот* свет, а с другой стороны, неоправданно сближать и монополизировать то, что в социально-смысловом отношении принципиально разведено — на светскую и духовную (в современном мире весьма неоднородную) власть. Снять это исторически повторяющееся (включая советскую эпоху) недоразумение нашей национальной жизни можно только добившись ясного понимания того, что мир принципиально един и целостен, что вся наблюдаемая нами метаморфоза властей, замысловатая диалектика власти-М и власти-Ф, их образная представленность в сакральном и профанном мирах принадлежат одному сущему — его величеству *социальному*, непрерывной динамике социально-культурного естества человека.

Именно это открывает перспективу восприятия власти как «мировоззренческого позитива».

Из литературы последних лет трудно назвать более обстоятельное исследование феномена власти, чем работа П.А.Сапрунова [23]. Выражение «метафизическая реальность власти» носит в нем подчеркнуто теологический характер, и сам автор в тексте скорее говорит о метафизическом *образе* власти как репрезентации трансцендентной реальности. Избранное им выражение не случайно и призвано образовать весомый лингвистический довесок к тезису о *божественном* истечении феномена власти как типизированной *связи* трансцендентного с имманентным. Отсюда понятен и ограниченный ракурс рассмотрения власти как «прежде всего личностной реальности», как проблемы, которую можно свести к «способам личностного бытия во власти» [24]. Он явно обходит, быть может, самое существенное, что есть в этой проблеме, — *социальную* природу власти. Это тем более примечательно, что сам автор указывает на это решающее обстоятельство: власть исходит не от личности, а от чего-то большего, к чему личность причастна и от чего она получает власть (властные полномочия) как дар, как облачение и освящение властью.

При этом автор даже не задерживается на сфере социального, а сразу попадает в заоблачную реальность сверхчеловеческого и сверхъестественного, абсолютно потустороннего, идущего «не от мира сего». Вот как это звучит в тексте: «В каких бы личных целях ее (власть — В.Ж.) ни использовали, все равно сама по себе она исходит не от данной личности. Личность властью облачается и освящается. Может быть, за свои действия он ответит, и еще как ответит. Но пока облеченный властью властвует, он причастен чему-то сверхчеловеческому, тому, что вызывает трепет как перед мирами иными, а не просто творениями рук человеческих» [25]. То, что мы привыкли называть «сверхчеловеческим» и «трепетом *как* перед мирами иными», на самом деле, хотя и не является сознательным творением рук человеческих, но все же продуцируется самим человеком, когда его действия и поступки приводят в движение такую реальность, которая многократно перекрывает наличные возможности его разума, обретая фантастические очертания. Такой реальностью и выступает сфера социального, продуцирующая власть как свою интегральную функцию, носителем которой, в форме «облачения и освящения», и оказывается конкретная личность.

Как известно, марксизм, и вся социально-гуманистическая проблематика Нового и Новейшего времени, включая либерализм, вышли из емкой формулы Ж.-Ж.Руссо: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах» [26]. От констатации этого факта европейская мысль переходила к различным по степени своего радикализма вариациям разрешения указанного противоречия. Но никому до сих пор не приходило в голову поставить под сомнение всю эту новоевропейскую традицию на том лишь основании, что «позиция Руссо не лишена странности» [27]. Эту странность наш автор усматривает в попытке Руссо мыслить социально-гуманистическую проблему вне прямого обращения к божественному, кото-

рое одно только и способно гасить непомерный революционный пыл тех, кто занимает социально активную позицию по отношению к действительности. Чтобы снять эту «странность» Руссо, П.А. Сапунов предлагает свою странность, которую он таковой, разумеется, не считает: перевести всю проблематику власти в личностное измерение, спрятать ее под колпаком субъективности властвующих и подвластных, знающих лишь одну линию гармонизации властных отношений — линию своей прямой речи с Божеством.

Здесь будет нелишне напомнить слова на первый взгляд неожиданного адепта творчества Руссо, культивирующего, по словам Сапунова, «позицию раба», слова Вл. Соловьева о том, что богоугодное и истинно христианское дело очень часто в европейской истории совершали не идолопоклонствующие в своем церковном рвении, но люди, заведомо далекие от догматики, ее буквы и даже духа: «Дух Христа, — пишет Соловьев, — может действовать и через неверующих. Будучи неверующими, они могут делать дело Христово. Возьмите историю трех последних веков. Кто, например, отменил феодальное рабство, что было истинно христианским делом? Революционеры, которые воспитывались не на Евангелии, а на Руссо» [28].

Таким образом, властные полномочия *революционера* освящает в высшей степени благородная цель, которая при желании может получить вполне христианское прочтение, и даже исключительный статус — «Духа Христова». Более того, сама формула Руссо имеет вполне христианское происхождение. Она, по сути, выступает евангельским парафразом: *человек был сотворен свободным, рождается же он в оковах первородного греха*. Но в том и состоит миссия Христова на земле, что Он пришел в мир *снять* эти оковы с человека, уверовавшего в *Сына Человеческого*. Сам Христос выступает здесь в качестве *властвующего* революционера. И хотя власть Его «не от мира сего», но молитва христианина обращена к Нему в надежде, что будет-таки «*воля Твоя на земле, как на Небе*».

Если иудейская традиция рисует картину прямого *диалога* иудея с Богом и даже *договора* между иудеем и Богом, явленного на скрижалях *Закона*, как абсолютной точке слияния высшей власти и высшего права, то христианская традиция, уравнивая иудея с эллином, а бедного с богатым, вводит новую категориальность властного отношения — *раб Божий*. Нет сомнения в том, что это закладывает новый алгоритм развития личностного начала в человеке, снимающим, наконец, свои эгоистические пристрастия, в том числе племенного или классового характера. И Сапунов показывает это достаточно убедительно. Но не менее важно и то, что в истории христианства формула «раб Божий» на деле была экстраполирована в старую, языческую по сути, формулу «раба своего господина». Что же нужно сделать, чтобы важнейшая христианская идея *Личности* могла восприниматься адекватно своей глубине не только интеллектуалами и не только интуитивно для рядового христианина, но со всей очевидностью для всех? Для этого нужно получить вполне реальную картину не абсолютного, а весьма относительного, но от этого не менее значимого *социального равенства*. Вот почему в XIX и XX

веках истинными христианами были те, кто занимался беспощадной критикой исторического христианства. И даже очевидные крайности этой критики не могли изменить верности всечеловеческому «делу Христову». Такова величайшая историческая миссия *советской эпохи* — ее смысловая доминанта.

После того как «две первые задачи христианства в мире были исполнены с успехом» (кистина Христова утверждена как предмет веры), а «ересь опровергнута», осталась, по мнению Вл. Соловьева, *третья задача* — «пересоздание самой жизни общества соответственно истине Христовой, и в этой-то задаче, при разрешении которой наиболее должна действовать свободная *воля* человеческая, в которой Бог предоставляет человеку наиболее простора, — в этой жизненной задаче христианское человечество оказалось несостоятельным» [29]. Такова подлинная драма атеистической по форме, но христианской по содержанию социально-гуманистической революционности, осознавшей проблему *власти* во всей полноте ее социального и гуманистического измерения.

5. ПРЕДВАРЯЮЩЕЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Состоявшийся, таким образом, разговор о власти как физике и метафизике социального выступает, разумеется, лишь предваряющим моментом к собственно политологическому — центрирующему — рассмотрению ойкумены властных отношений. Но и он имеет некоторые свои заключения.

Власть — это способ перевода умопостижаемого мира в мир чувственной реальности (Платон). Однако это качество власти может иметь не только объективно-идеалистическое истолкование, построенное на онтологизации социально-гносеологического процесса. Оно прежде всего выражает практическую логику *воспитательного процесса*, того, что древние греки называли *пайдейей*, формовкой, усвоением воспитательной энергии философии в духе совершенства, а равно креативной (созидающей) силы созерцания образца. Близка к этому значению и *майевтика* Сократа. Воспитание — и есть первичная функция власти в сфере духовного. Это особый процесс социализации личности, когда социальная абстракция (идеальность) становится социальной конкретностью и чувственной достоверностью. Критерием продуктивности этого процесса выступает уже новое качество власти, идущей изнутри *ставшей* (состоявшейся) личности, — как усилия *трансценденции*, выхода за рамки очерченного учителем круга, метафизики творчества как высшей власти. И здесь власть проявляет себя во всех трех ипостасях: учитель — власть-Ф, высший смысл, к которому он оперирует, — власть-М и творческая способность ученика — власть-Л.

Власть — благословение нового старым как своего продолжения в другом. Власть — это способность системы полагать свое-другое. Вот почему самой естественной и высшей в экзистенциальном смысле формой власти для человека выступают его родители, предки, род. Это прежде всего *самодовлеющая* форма власти, не нуждающаяся в каком-либо искусственном усилении. Но именно поэтому на ней выстраиваются все культовые сооружения древнос-

ти, а в скрытом виде — и современности. По принципу: в детстве родители — наши боги, а в старости боги — наши родители.

Власть — это искусство смыслообразования. Что такое смысл, как не способность системы нести в себе то, чего *еще* нет, но непременно должно быть ... а иначе, зачем все это? Иметь смысл — значит иметь продолжение. Воление смысла и есть власть. Отсутствие власти означает отсутствие смысла, ответа на вопрос: откуда и куда? Власть культивирует бессмертие, вечность через череду опосредований. Она и есть пунктир переходов от прошлого к настоящему и от настоящего к будущему.

В универсальной природе власти есть что-то от философа, если следовать алгоритму мысли Платона (философ-правитель), есть что-то от жреца, если следовать традиции Древнего Египта, но есть в ней что-то и от ученого, и от художника, если следовать духу Нового времени. И это *что-то* — всеобщность, дух служения целому и, наконец, право представлять целое перед лицом частных. Корысть извращает это высокое призвание власти, властвования и подвластности как ее диалектического единства. Корысть — категория не только нравственная, но и социальная. Точнее, сначала социальная, а затем нравственная. Она насквозь пронизана социально-экономической сферой, в которой действует все та же *Троица* властей: власть-М — система стоимостных отношений, власть-Ф — капитал (мертвый труд и искусство управления им), власть-Л — живой труд, источник новой стоимости и творческого начала в человеке. Униженность последнего разбалансирует всю систему, лишает ее смысла и приводит к неизбежности революций как способа гармонизации отношений на новом витке спирали. Если экономическая власть создает дефицит, систему увода *излишков* из сферы потребительских стоимостей, то политическая власть занимается процедурой публичного *дележа* созданного дефицита, культивируя *свою* троячную диалектику властей, где метафизика политического — власть-М, государство — власть-Ф и гражданин — власть-Л.

Власть не онтологична, точнее, она онтологична в своей функциональности. Она не есть самость, причина самой себя, порождающее начало. Власть функциональна. Она всегда при ком-то, при чем-то. Она есть функция социальной системы, функция самоорганизации, восстановления хрупкого равновесия в неравновесной, развивающейся, динамичной системе. Метафизическое измерение власти охватывает ее синергетическое поле. Но внутри его как частный, но очень важный момент становления действует кибернетическое поле власти в ее физическом измерении — по принципу командного центра, организующего начала, социально фиксированной властности и подвластности, дисциплины. Наконец, актуальный синтез двух властей достигается в кульминирующей точке социального, в их напряженном единстве, — в личностном измерении власти как исключительном усилии трансценденции.

Власть — это точка *роста* социальной системы, или, если она (эта система) клонится к закату, — точка ее *гибели*.

Н.И.Мартишина
КОММУНИКАЦИЯ

КАК ОСНОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Термин «коммуникация» используется в научной литературе с начала XX в. В настоящее время в различных областях гуманитарного исследования — философии, психологии, литературоведении, языкознании — коммуникация все в большей степени осознается как универсальное основание общественной жизни, базовая форма существования культуры.

Понятие «коммуникация» происходит от латинского *communicatio* — «делаю общим», «связываю». В самом широком смысле о коммуникации можно говорить каждый раз, когда в ходе взаимодействия объектов (любой природы) возникает нечто общее, единство их в определенном отношении. В своем предельно широком значении понятие «коммуникация» близко по степени общности и отчасти — по значению к понятию «отражение», но термин «отражение» в большей степени акцентирован на моментах приема и сохранения информации, «коммуникация» — на моменте передачи. Исходя из такой широкой трактовки выделяют как минимум три существенно отличающихся друг от друга типа коммуникации:

а) в природе между любыми материальными объектами как форма их связи;

б) между людьми как отдельными представителями человеческого сообщества (межличностная коммуникация);

в) между социальными группами различного уровня. Данный тип коммуникации подразделяется на межгрупповую и массовую коммуникацию.

Термин «социальная коммуникация» включает все перечисленные типы, кроме первого, и определяется обычно как передача сообщений между любыми социальными субъектами (индивидуальными, групповыми, массовыми). Хотя социальная коммуникация характеризуется через понятие «сообщение», это не сужает сферу его применения, так как сообщение тоже трактуется широко — признается, что сообщение может иметь вербальную и невербальную форму, отправляться целенаправленно и нецеленаправленно, иными словами, все формы информационного обмена между социальными субъектами могут быть отнесены к сфере социальной коммуникации. Именно это определяет статус социальной коммуникации как

необходимого основания социального бытия и ее связь с важнейшими характеристиками общественной жизни.

Социальная коммуникация тесно связана, во-первых, с фундаментальным понятием традиции — любая традиция есть передача, трансляция социального опыта, и в этом плане является коммуникацией между социальными группами, между поколениями. Традиция как передача сообщений выступает формой сохранения опыта; служит средством конституирования социума и социализации индивидов; определяет направленность деятельности и используется для эlimинации неконструктивных вариантов. (Так, в науке нормы и правила научной деятельности выполняют критериальную функцию, консолидируют научное сообщество, формируют неопитов как ученых). Таким образом, коммуникация между поколениями является основой сохранения и развития общества; отсюда определение «исторического процесса как коммуникационного» [1]. С этой точки зрения принципиальным является выделение в развитии общества дописьменной стадии, письменной стадии (переход от первой ко второй превращает коммуникацию между поколениями из непосредственной в опосредованную, делает возможной коммуникацию через поколение) и постписьменной стадии, связанной с формированием средств массовой коммуникации. Принципом деятельности СМК становится консолидация поколений через их обособление и противопоставление, а ведущим способом фиксации специфики их опыта оказывается символическая стереотипизация («шестидесятники», «поколение next»).

Социальная коммуникация связана также с понятием «общественные отношения». Структурированность общества сама по себе предполагает коммуникацию как информационный обмен между социальными группами. В экономической, социальной и культурной деятельности социальные группы и индивиды как их члены с необходимостью вступают в связь; общественные отношения имеют выраженный коммуникационный срез. Таким образом, коммуникация является неотъемлемой стороной не только истории, но и актуального функционирования общества как системы.

Над уровнем деятельностной коммуникации, т.е. неизбежной связи социальных субъектов, вплетенной в производственную и другие виды деятельности, надстраивается уровень специфической коммуникации — сообщений, формируемых и передаваемых целенаправленно. Они могут отличаться по содержанию от неспецифицированных сообщений, возникающих в тех же ситуациях, поскольку объективное отношение может не осознаваться адекватно или целенаправленно представляться в ином виде. (Например, реально транслируется отношение конкуренции, а формируемые сообщения посвящены стремлению к достижению цели и т.п.). Это первый акт отделения коммуникации от своей исходной экзистенции; вторым актом ее разделения выступает разграничение первичных и вторичных коммуникационных потоков. Первичные коммуникационные потоки являются передачей сообщений об объектах реального мира, о действиях и оценках объектов и действий. На их основе формируются вторичные коммуникационные потоки — «коммуникация по

поводу коммуникации», т.е. по поводу не самих реалий, а сообщений о них. (Непарламентское поведение по отношению к оппоненту во время дискуссии в прямом эфире представляет собой первичный акт коммуникации; комментарии по этому поводу образуют вторичный коммуникационный поток). Парадоксом развития коммуникации в истории общества является отделение вторичной коммуникации от первичной и «переворачивание» их сравнительной значимости: объем вторичных коммуникационных потоков (и численность их адресатов) превосходит объем первичных, первичные акты начинают ориентироваться на вторичные и происходят специально в расчете на определенное освещение. Наконец, отделение коммуникации от непосредственной социальной реальности происходит в форме разворачивания вторичной коммуникации особого типа — сообщений, не отражающих реалии, а создающих собственные квази-реалии, выступающие как средство трансляции иных аспектов общения (таково художественное творчество).

Так в социальной реальности формируется и обретает относительно самостоятельное бытие *коммуникационная реальность* — совокупность феноменов, существование которых относительно к процессам коммуникации и вне их невозможно. Представляется принципиально важным выделить два уровня в структуре коммуникационной реальности.

Верхний — это продукты духовной деятельности, лежащие в сфере конструирования (результаты художественного творчества и т.п.), классические ответы на классические вопросы дискуссий XX в. по проблеме существования («Существует ли Шерлок Холмс?» — «Да, существует как герой произведений Конан Дойля, в мире, созданном его художественным вымыслом»). Философы от Б.Рассела до У.Куайна боролись с логикой «разбухшего универсума», пытаясь разработать четкий критерий существования и логически корректные средства, позволяющие различать существование Сократа и существование Пегаса на уровне построения высказываний. Но если оценивать реальное «состояние умов», скорее склонись к оценке: «Современная философия и картина мира пошли скорее за Мейнонгом» [2] (и Хинтикой). По Мейнонгу, предмет может обладать не материальным, а логическим бытием, и логическое бытие предполагает наличие у него определенных устойчивых свойств. Если Шерлок Холмс не существует ни в каком смысле, то высказывания «Шерлок Холмс жил на Бейкер-стрит» и «Шерлок Холмс жил на Даунинг-стрит» одинаково бессмысленны; но в системе Мейнонга они оцениваются различным образом. Устойчивость, организованность, внутренняя связанность — общие характеристики феноменов, существующих в рамках коммуникативной реальности.

Более глубокий слой коммуникационной реальности образуют условия человеческого бытия, возникшие в процессах коммуникации и в них воспроизводящиеся, предметное воплощение которых вторично по сравнению с определением их сущности в коммуникации. Это совокупность феноменов, сама возможность функционирования которых поддерживается их признанием в коммуникационных процессах. Для феноменов социального бытия поддержка не

носит характера прямой конвенции, а соотнесена с другими параметрами деятельности социума. Содержание их также не устанавливается неким непосредственным актом, а определяется функциональными требованиями и в этом плане закономерно и внутренне логично. При этом (подчеркнем еще раз) прямой предметной определенностью они не обладают.

Важнейшей характеристикой социального бытия представляется тот факт, что многие его составляющие являются коммуникационными феноменами. Они существуют не в объектной форме, и хотя неизбежно обладают какой-то формой объективации, сущность их — не в этой форме, а в том значении, которое им придается в повторяющихся актах коммуникации. Их существование и осуществление ими своих функций с необходимостью предполагает такие коммуникативные действия, как признание за ними соответствующих значений и постоянное воспроизводство этого признания. При этом специфицированная коммуникация дополняет объектно-неспецифицированную: общественные отношения производятся социальной практикой, их осознание и способы их поддержки транслируются в специально создаваемых сообщениях. Пример типа «если люди перестанут соглашаться обменивать свой труд на бумаги определенного вида, денежная система перестанет работать», разумеется, условен — по двум причинам. Во-первых, такой отказ невозможен как внезапный волевой акт, хотя может возникнуть как проявление глубинных сдвигов в экономике; во-вторых, согласие нельзя представить как действительно явно выражаемое решение (высказывание). Тем не менее смысл в этом есть: неявное, объективно обусловленное согласие является неспецифическим коммуникационным актом и выступает необходимым элементом функционирования системы; осознаваемое согласие присутствует также и выполняет свою роль.

Устойчивый коммуникационный аспект имеют в своей природе политика, государственная власть, национальная и любая другая идеология, сословная иерархия, духовные ценности, все нормативные системы. У Ф.Рассела есть замечательный (фантастический) рассказ о том, как разваливается авторитарное государство, сталкиваясь с инопланетным сообществом, представители которого реагируют на стандартные административные рычаги по принципу «Нет — и точка». Опять пример условный, и опять в нем схвачен существенный момент: объективная детерминация дополняется детерминацией (и самодетерминацией), транслирующейся через коммуникативную реальность; без нее система дает сбой.

Понятия коммуникативной реальности и социальной реальности с логической точки зрения совпадают частично. Социальная реальность в принятой трактовке включает результаты опредмеченной деятельности, «вторую природу» в целом — это не входит в понятие коммуникативной реальности; в понятие социальной реальности не входит реальность художественных образов. Но есть и обширная сфера пересечения.

На уровне индивидуального бытия коммуникация с большей очевидностью рассматривается в качестве основания: идея формирования и осознания человеком самого себя лишь в отношении к дру-

гому человеку, в отношении Я к ТЫ достаточно традиционна. Человек формируется как человек, как представитель определенной культуры, как личность в коммуникационном поле. Человек остается в нем на протяжении всех этапов своей жизни; коммуникация может трансформироваться или мистифицироваться, приобретать внутренний характер, но не может прекратиться. Коммуникация является способом, через который реализуются все человеческие потребности, как социальные, так и в большинстве витальные; кроме того, выделяется ряд собственно-коммуникационных потребностей, вне которых невозможна самореализация личности. Так, Э.Фромм, рассматривая структуру потребности в общении, указывает на ее сложный характер. По его мнению, она включает потребность в поддержке ценностных ориентаций, в признании и симпатии со стороны окружающих, в собственной привязанности к кому-то, в принадлежности к группе, с которой индивид будет себя идентифицировать. Видимо, можно указать и другие составляющие потребности в общении, например, потребность в ролевой идентификации, в расширении ролевого набора.

При любой попытке выделить фундаментальные, сущностные черты человека обнаруживается их коммуникационная данность. Так, все выделенные В.С.Барулиным всеобщие модусы человеческого существования [3] — смысло-ценностное самоутверждение, социосозидание, творчество, свобода, устремление к абсолюту, нравственность — имеют очевидную коммуникационную основу.

Представление о коммуникационном поле как способе существования культуры и соответственно — поле человеческой жизнедеятельности универсально; но содержательно оно конкретизируется через понимание исторического своеобразия характера и уровня коммуникации в каждую эпоху. Коммуникация в современном обществе обладает существенно новыми чертами; особенности ее связаны в первую очередь с двумя обстоятельствами: во-первых, это массовизация общества, во-вторых, происходящая в нем информационная революция.

Переплетение этих двух тенденций создает противоречивую ситуацию трансформации коммуникации. С одной стороны, объективные ее основания (как потребности, так и базовые технологии) расширяются. Чем более разнообразной становится общественная жизнь, тем в большей степени для ее осуществления становится необходимым информационный обмен. Именно процессы передачи информации выходят на первый план в обеспечении всех социальных процессов. Эта новая идеология выражена Тоффлером следующим образом: «Метаинформация становится ключевым моментом контроля каждой сферы. Идея, согласно которой знание означает власть, устарела. Для обладания властью сегодня необходимо знание о знании» [4]. Иными словами, специфицированная коммуникация как информационный процесс приобретает глобальный характер. Высокий уровень развития электронных средств массовой коммуникации и формирование глобальных информационных сетей образует техническую сторону этого процесса. При этом следует учесть и новые формы социальной организации коммуникации. Современ-

ное коммуникационное поле связано не непосредственными взаимодействиями индивидов, а организованными информационными потоками. Источник информации и коммуникатор, адресат и объект коммуникации дифференцированы и приобрели групповой характер, коммуникационные потоки институционализированы. Сформировались и становятся все более значимыми специальные формы коммуникационного менеджмента (реклама, паблик рилейшнз, пропаганда), приобретшие характер «индустрии сознания» (термин Энциесбергера; он называет the *conscience industry* «ключевой индустрией XX столетия» [5]). Наконец, существует просто количественная сторона трансформации коммуникационных воздействий, связанная с целенаправленным обеспечением максимального распространения сообщений, в частности через средства массовой коммуникации: информация адресуется — и оказывается доставленной — индивидам, живущим в разных местах, принадлежащим к разным социальным группам, т.е. происходит унификация информационных потоков, обеспечивающая общедоступность информации. Интенсификация информационных процессов характеризуется принципиальным увеличением объема передаваемой информации в единицу времени (если принять пропускную способность телеграфа за единицу, то у телефона этот показатель равен 333, а у телевидения — 550000 [6]).

Вместе с тем параллельно нарастают факторы, деструктивные по отношению к коммуникации. В философии XX века в качестве таковых рассматривались в первую очередь деиндивидуализация человеческого бытия и формирование искусственных (техногенных) реальностей; причем процессы эти, как правило, оценивались как связанные.

Деиндивидуализация связывается с единообразием всеобщих стандартов деятельности: усреднение образа жизни, снижение значимости личного опыта при всеобщем нормировании деятельности, поведения, даже внешнего облика, стандартизация трудовых процессов, связанная с компьютеризацией многих сфер. Наглядным выражением последней тенденции выступает стремительный рост числа программ, в которых моделируются даже творческие процессы (например, пособие для журналиста: выберите жанр, посмотрите на варианты заголовка, варианты начала статьи...). Современный человек живет в мире, где задаются и пропагандируются как обеспечивающие успех не только внешние правила поведения в единичной ситуации (как искать работу, какого плана придерживаться в беседе с потенциальным нанимателем, как при этом быть одетым...), но и более серьезные жизненные решения («как выйти замуж»), и взгляд на мир в целом, отношение к людям, эмоциональное восприятие действительности («как перестать беспокоиться и начать жить»). «Даже там, где, казалось бы, должна раскрываться спонтанность индивида, его сокровенная своеобразность в интимной жизни, господствует всеохватная рецептурность» [7]. В условиях, когда «интеллектуальный и эмоциональный отказ следовать вместе со всеми предстает как свидетельство невроза и бессилия» [8], становится распространенным тип «одномерного человека» — индивида, активно от-

вергающего для себя саму возможность идей, целей, поступков, не соответствующих стандартам.

Этот процесс существенно влияет на коммуникационные взаимодействия. Даже в общем случае необходимым условием информационного обмена является различие. В социальной коммуникации это различие социальных групп; массовое общество его отчасти нивелирует. Существует целый ряд массовых процессов, в которых участвуют все социальные группы; трансляция оценок текущих событий, правил, ценностей через средства массовой коммуникации также ведет к стандартизации позиций (в нынешней ситуации апофеозом такой стандартизации является принцип политкорректности). Дело даже не в том, что по любому вопросу находится некое готовое клише, а в том, что для выражения альтернативных позиций таких клише нет — следовательно, у таких позиций больше шансов остаться невыраженными, а у их сторонников — меньше шансов найти друг друга, образовать сообщество. Межличностная коммуникация основывается на личностях участников, ее уровень определяется глубиной и развитостью личностного начала; нивелировка индивидуальности в массовом обществе деструктивна для нее.

Есть еще один аспект проблемы. Достаточно распространено и представляется хорошей основой для теоретического и практического анализа выделение в структуре личности трех основных сфер: когнитивной — сферы явных и неявных знаний (обширность их круга и области, в которых они лежат, действительно важны для характеристики личности), эмоционально-волевой (раскрывается через понятие «характер»: степень волевого контроля, общий уровень эмоционального реагирования, преобладающие эмоции) и ценностно-ориентационной. По аналогии в теоретических исследованиях социальной коммуникации выделяются три сферы в структурах взаимодействующих социальных субъектов (социальная группа также имеет свой уровень теоретических представлений, эмоционально-волевые особенности, нормы, правила и эталоны деятельности). Соответственно говорят о трех основных аспектах коммуникации: передаче знаний; выражении и восприятии эмоций; трансляции ценностей. Выпадение любой из этих составляющих — это утрата коммуникацией части необходимого содержания. Рационализация общественной жизни в XX веке формирует репрессивность современного общества по отношению к культивировавшимся ранее чувствам. Соответствующая саморационализация социальных субъектов создает дефицит потенциала чувств и средств их выражения, что также принципиально обедняет процесс коммуникации.

Одним из направлений трансформации коммуникации в современных условиях является ее возрастающий функциональный характер. В большинстве видов массовой социальной деятельности предусмотрены стандартные реакции, иные нарушают нормальный ход событий. Соответственно транслируется стереотип оценки, мотива, действия, а часто — стереотип чего-то одного, например, действия без мотива («Голосуй или проиграешь»). В массовом процессе необходимо выполнить определенную функцию; коммуникация дозируется соответственно. Функциональный характер переносит-

ся и на межличностные отношения: деятельность человека протекает как ролевая, с переключениями из одной роли в другую, а его общение строится по принципу совпадения интересов в определенной сфере деятельности (и дружба «вообще» все более становится анахронизмом, замещаясь приятельством с коллегами, отпускной компанией и т.д.).

Уже М.Хайдеггер отметил, что современная техника порождает мир объектов, лишенных вместе с прежней уникальностью и незаемимостью эмоционально-личностного потенциала. Происходит разрушение вещиности, и мир искусственного, подходящий для любого использования, манипулирования и выбрасывания, становится проводником соответствующего отношения к реальности в целом. Таким образом, техника превращается в один из истоков односторонности человеческого бытия. Н.А.Бердяев считает прогресс техники переходом от органической жизни к механически-конструктивной, полагая такой переход превращением культуры в нечто, культурой уже не являющееся, угрозой душевно-эмоциональной стихии и бытию духа в целом. Он опять-таки говорит, что «массовая техническая организация жизни уничтожает всякую индивидуализацию, всякое своеобразие и оригинальность, все делается безлично-массовым, лишенным образа» [9]. Представление о деструктивной роли техники в человеческом бытии и коммуникации образует уже достаточно определившуюся философскую традицию; новую ситуацию в данном отношении создает развитие информационной техники.

Информационная техника переводит на совершенно иной уровень возможность продуцирования коммуникационных реальностей (в информационно-знаковых формах) именно как относительно самостоятельных реальностей, а не просто знаково-символических систем. Появляются новые средства оперирования в этой реальности: на порядок более активное взаимодействие с мирами художественных текстов, выбор условий деятельности с совершенно недоступными ранее параметрами или, например, длительное общение анонимно или под разработанной маской. И здесь мы встречаемся с граничным изменением соотношения предметной и коммуникационной реальностей. Всегда коммуникационные феномены вплетались в предметную социальную реальность, обеспечивали ее функционирование, служили дополнением к ней, отрабатывая нереализованные возможности. Теперь коммуникационная реальность достигла достаточного уровня внутреннего развития, чтобы в некоторых отношениях начать *замещать* предметно-вещественную среду. Несколько очень разнородных примеров, возможно, отмечающих границы явления. (1) Общий объем сделок, заключаемых в мире за день, оценивается в 600 миллиардов долларов; лишь на сумму в 12 миллиардов за ними стоят реальные товары. (2) Характеризуя понятие имиджа, ведущий специалист по выборным кампаниям формулирует основной принцип их ведения: «Выбор избирателя не имеет отношения к реальности... Выбор относится к образу, а не к человеку, поскольку у 99% избирателей не было и не будет контакта с кандидатом. Засчитывается не то, что есть на самом деле, а то, что проецируется на экран» (Р.Прэйс) [10]. (3) Большинство студентов, от-

вечая на вопрос о привлекательных моментах общения в сети, поставили на второе место возможность декларирования личностных характеристик по собственному усмотрению (т.е. возможность не раскрывать себя в общении, а побыть кем-то другим). Ситуации разные, сущность одна: вместо реальных действий в реальном мире происходит некое действие в коммуникационной реальности. Не наряду с реальным действием и в дополнение к нему, а *вместо* него. Экономика обеспечивает производство реальных экономических благ, но оказывается способной прекрасно существовать и без этого. Формирование имиджа отталкивалось от личности претендента, теперь отталкивается от ожиданий избирателей. Человек больше не должен выстраивать взаимоотношения, совершенствуя себя и стараясь понять другого человека, он может просто надеть соответствующую маску.

Новую коммуникационную ситуацию создает и сама по себе техническая сторона процесса. С точки зрения общей теории коммуникации одной из существенных сторон акта коммуникации, во многом определяющей, что именно будет транслироваться, является канал. Каждый канал (непосредственный контакт, эпистолярный жанр, телефонный разговор и т.д.) задает рамки информации, которая может (и, что более существенно, не может) через него передаваться. Утверждение информационного обмена через информационные сети в качестве основного способа коммуникации также задает свои рамки. В частности, исключены возможности использования невербальных средств коммуникации (преобладающих при непосредственном общении), крайне ограничены способы сообщения об эмоциях: не случайно завсегдатаи различных сайтов создают компенсаторные знаки для выражения эмоций вроде «улыбающейся рожицы» :-).

Представляется принципиально важным для социальной философии осмысление процессов коммуникации именно на современном срезе, в связи с новыми социокультурными реалиями. На уровне индивидуального бытия можно оценить коммуникацию как среду, которая, с одной стороны, создается населяющими ее индивидами, а с другой — формирует их. И тогда сохранение различных сторон коммуникации (начинаясь с предупреждения об опасности их утраты) выступает как необходимое условие сохранения самой природы человека. На уровне бытия общества в целом коммуникация представляет собой одно из универсальных оснований, на которых строится общественная жизнь. И тогда фундаментальная трансформация коммуникации ведет к существенному изменению типа социального бытия. Приведенные выше примеры имеют очевидные негативные последствия, но в целом не думаю, что оценка происходящей трансформации должна быть априорно негативной. Но принципиальное изменение статуса коммуникативной реальности должно быть осознано и осмыслено.

Ю.И.Мирошников

КУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

Конец XX — начало XXI вв. ознаменованы движением человечества к информационному обществу. Его характерные черты — индивидуализация и глобализация информационных процессов. Народы испытывают потребность в преодолении трудностей взаимопонимания, обусловленных национальными, конфессиональными, историческими, культурными различиями, которые веками воспроизводили отчужденность и враждебность, порождали войны и напряженность в различных точках планеты. Благодаря средствам массовой коммуникации диалог культур все ширится и углубляется, все увереннее превращается в действенный фактор единения духовной жизни людей. Вхождение России в информационное общество, изменение параметров коммуникационных процессов предполагает новации в области культуры, и, прежде всего, в ее системе ценностей. Философский анализ коммуникации необходим для преодоления последствий существования тоталитарных режимов, однозначно связанных с целенаправленной манипуляцией масс. Угроза манипуляции не исчезла в российском обществе, где система управления (прежде всего в экономической и политической областях), адекватная задачам перехода к рыночной экономике и демократии, еще не создана. Становление и развитие глобальных информационных сетей уже сегодня оказывает серьезное влияние на систему образования. Вписать медиаобразовательные средства в совокупность образовательных форм представляется актуальным и в теоретическом, и в практическом смысле. Не менее важно в эпоху свободного доступа к информации правильно оценить роль интеллигенции в решении образовательных задач, стоящих перед обществом.

1. КОММУНИКАЦИЯ И ОБЩЕНИЕ

Понятие коммуникации имеет генетическую и актуальную связь с понятием общения. Общение богаче, многостороннее, конкретнее коммуникативного элемента. Коммуникация — неперенный аспект любого акта общения. Под коммуникацией обычно имеют в виду обмен мнениями, настроениями, желаниями [1].

Коммуникация — редуцированное общение, его абстракция. Мы не имеем права отождествлять коммуникацию с общением, ибо только межличностная коммуникация близка тому объему, которое мы мыслим в понятии общения. В понятии коммуникации есть важный

смысловой оттенок, указывающий на преодоление пространства. Первое значение слова «коммуникация» — путь сообщения [2]. В понятии «общение» этот аспект незаметен, ибо процесс общения обычно протекает в виде непосредственного личного контакта — со-бытия. Правда, общение не исключает ментальной дистанции, удаленности партнеров, но категория пространства здесь присутствует в неявной форме и не как обычное, физическое пространство. Смысловая тяжесть понятий «общение» и «коммуникация» имеет тенденцию развиваться в разных плоскостях. «Общение» тяготеет к сфере личностного, экзистенциального начала, а «коммуникация» — социально-онтологического, технико-орудийного. Однако обычное словоупотребление позволяет использовать термин «коммуникация» как родовой, обнимающий собой и межличностную коммуникацию (общение) и массовую.

Общение — социальный феномен, возможный лишь между людьми. Изначально эта ментальная связь обеспечивалась языком, выраженным «звучащим словом» (Ф. де Соссюр). «Чтобы был язык, — утверждает Ф. де Соссюр, — нужен говорящий коллектив. Вопреки видимости, язык никогда не существует вне общества, ибо язык — это семиологическое явление. Его социальная природа — одно из его внутренних свойств ...» [3]. Все остальные средства коммуникационной связи, помимо «звучащего слова», вторичны, производны от языка-речи. Для общения характерны субъектно-объектные отношения: «звучащее слово» всегда кем-то произнесено и к кому-то обращено. Внутренняя цель общения — поддержание социальной связи: человек как субъект общения утверждает себя в со-бытии с другими людьми. Симптомом достижения этой цели является взаимопонимание.

2. ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Следует сказать, что формы человеческого общения развивались вместе с развитием человека и человечества, всегда сохраняя в себе неповторимый колорит эпохи и национальных основ. Было бы интересно проследить эволюцию типов культурной коммуникации в истории европейской цивилизации. Понятно, что принцип историзма — основа анализа любого явления культуры. Для нас античность — это эпоха агоры, перипатов, экседр, симпосиумов, остраконов и глашатаев; средневековые — время монастырских библиотек, скрипториев, церковных амвонов, университетских кафедр, торговых площадей и рыцарских ристалищ; Просвещение — век салонов, выставок, парламента, морских путешествий и съездов естествоиспытателей.

Наверное, среди первых исследователей, предложивших ученому миру концепции исторического развития коммуникативных процессов в обществе, следует назвать профессора филологии из Торонто, руководителя Центра по изучению культуры и технологии М.Маклюэна. М.Маклюэн, признанный в 60-е годы прессой «интеллектуальной бомбой Запада», написал несколько работ (самые известные из них — «Гутенбергова галактика» и «Постигая сред-

ства коммуникации»), где сформулировал представление о нескольких этапах в развитии коммуникации в зависимости, во-первых, от определенных средств распространения информации, а, во-вторых, от того, каким органам чувств она предназначалась. Краткая характеристика ступеней развития коммуникации, с точки зрения М.Маклюэна, выглядела следующим образом [4]. Первый этап складывается как единство устной речи и визуальной информации, обращенных к возможностям человеческого слуха и зрения. Следующий характеризуется становлением фонетического алфавита и предполагает по преимуществу работу человеческого глаза и интеллекта. Третьей эпохе кладет начало И.Гутенберг своим изобретением печатного станка. Отныне культурная информация все больше и больше концентрируется в книжной продукции. Этот период расчитан на преобладание индивидуального восприятия окружающего мира с помощью интеллектуальных усилий человека. Современный человек живет в новую, переходную, на взгляд М.Маклюэна, эпоху, в условиях распространения электрических и электронных средств коммуникации. Ярким образцом этого периода является телевидение, как бы возвращающее человечество в те давно забытые времена, когда коммуникация была одновременно обращена ко всем чувствам человека.

Как теоретик М.Маклюэн интересен тем, что он развил метафизику истории, ключевым моментом которой выступают, с его точки зрения, средства коммуникации. Причем средства коммуникации М.Маклюэн трактует широко, подверстывая под это понятие все технические новшества, характерные для данной эпохи и способствующие увеличению мощи естественных органов человека. При такой посылке выглядит логичным его утверждение: неважно, что сообщается, важно как. М.Маклюэн писал, что Гитлера привело к власти ... радио. «Племенной барабан» радио собрал под фашистские знамена «тевтонское племя». Если бы в его время распространилось телевидение, — говорит Маклюэн, — фюрер не смог бы удержаться у власти — на телеэкране он был бы смешон ...» [5]. Вся доктрина М.Маклюэна построена на безмерном преувеличении роли технологических средств в коммуникационных процессах. Одно время он даже всерьез полагал, что «сущность сообщения не в его содержании, а в самом средстве коммуникации» [6].

Нет сомнения, что средства коммуникации оказывали серьезное влияние на картину общественной жизни в далекие исторические эпохи, но эффект утвердившихся в XX в. средств массовой коммуникации (в дальнейшем СМК) превзошел все ожидания. Массовая коммуникация как всемирное явление — детище XX в. Лишь только с появлением электрического телеграфа можно говорить о возникновении быстрой и далекодействующей связи, осуществляющей коммуникацию между народами и континентами. Подлинным прорывом в область массовой коммуникации было внедрение в быт кино, радио и особенно телевидения. Этими феноменами культуры XX в. границы влияния на умы и сердца, которые всегда существовали для книги и даже газеты, оказались окончательно разрушенными. Желание смотреть изображения на экранах кино и телевидения, слу-

шать живой человеческий голос и музыку по радио оказалось сильнее всех других потребностей в развлечениях и напрямую из грамотности зрителей и слушателей как неперемennого условия не исходило. Тогда как величина тиражей книжной и газетной продукции коррелируется с грамотностью однозначно. Умение читать предполагает даже комикс.

Научно-теоретическое осознание сущности массовой коммуникации и принципов ее действия шло параллельно с ее отражением художественно-публицистическими средствами. В произведениях Б.Брехта, М.Горького, М.Пруста, М.Твена, Г.Флобера, К.Чапек, А.П.Чехова и многих других всемирно известных писателей немало страниц посвящено прессе, радио, телефону, кино. Они воздавали должное новому социокультурному явлению, правильно оценивая его роль в духовной жизни общества и индивида. Если в свое время свидетели эпохи прошли мимо открытия книгопечатания и только «почти через столетие после появления первых печатных книг начались изыскания о тех людях, которым человечество обязано этим великим открытием» [7], то развитие СМК в XIX—XX веках в меру отпущенного им таланта освещено авторами, которые нередко сами непосредственно участвовали в работе СМК [8].

Еще в 1917 г. один немецкий профессор предсказывал: «Глупая мода носить часы на руке скоро пройдет». Предсказание не сбылось: бывшая мода превратилась в повсеместный обычай [9]. Произошло это не случайно, так как часы на руке занимают позицию, точно соответствующую динамике жизни человечества в XX в. Под стать наручным часам телефон, позволяющий связываться с любым человеком в любое время и в любой точке земного шара, компьютер, таящий в глубинах своей электронной памяти радость интеллектуального творчества. «Механизм стопроцентной духовности, — так оценивает компьютер один из героев романа У.Эко «Маятник Фуко». — Ежели пишешь гусиным пером, скрипя по засаленной бумаге и макая его ежеминутно в чернильницу, мысли опережают друг друга и рука не успевает за мыслью, если печатаешь на машинке, буквы перепутываются, невозможно поспеть за скоростью собственных синапсов, побеждает тупой механический ритм. А вот с ним (может быть, с нею?) пальцы пляшут как им угрозда, мозг объединен с клавиатурой, и порхаешь посреди неба, у тебя, как у птицы, крылья ...» [10]. Темп социальной и культурной жизни в XX в. во многом определен внутренними ритмами массовой коммуникации. «Самое массовое из всех искусств» — кино обладает таким темпоральным регистром, который вполне понятен и близок современному человеку. С одной стороны, оно излучает тот лихорадочный, деловой ритм, в котором мы вынуждены жить; а с другой, кино свойствен широко используемый прием длительного, неспешного, задумчивого созерцания, кружения на месте, повтора, остановки. «Мне кажется, — говорит в своих лекциях Г.С.Померанц, — что и жизнь можно строить так, как строится хороший фильм. Вы не можете жить вне темпов современной жизни. Но вы можете рассчитывать этот темп так, чтобы выкроить и какое-то время для остановок» [11].

3. ПУБЛИКА И ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ

Оригинальное событие новейшей истории Европы XIX в. — явление публики. Формирование этого нового социокультурного слоя общества настолько изменило картину социума, что все сколько-нибудь известные философские системы стали утверждать себя в ученом мире, в глазах общественности, давая различные объяснения сущности этой социальной структуры, выдумывая рецепты ее укрощения, пытаясь предугадать ее развитие в будущем, вырабатывая отношение к ней в настоящем. К.Маркс, Ф.Ницше, З.Фрейд — эти величайшие умы последних двух веков совершенно по-разному понимали сущность человека, движущие силы истории и поведения индивида, но все их мысли были сосредоточены на проблемах существования человека как представителя массы, класса, толпы, публики.

Публика — основной массовидный субъект политической и культурной жизни буржуазного общества. Это особая часть социума, читающая газеты и книги, следующая за новинками театра и кино, посещающая выставочные и концертные залы, откликающаяся на очередные культурные и политические события. Благодаря непосредственному участию в потреблении продуктов духовного производства публика стимулирует творчество авторов, связывает творцов культуры с остальной частью общества.

Возникновение публики означает расслоение единой народной культуры, фундаментом которой являются обычаи и верования данного этноса, его язык. Это общеевропейское явление, судя по произведениям русских авторов, коснулось и России. Начиная с 40-х годов XIX в. образованная часть российского общества (публика) становится все более зависимой от культурной информации, идущей из Западной Европы. Тенденция становится заметной, и вот в 1857 г. в газете «Молва» появляется статья К.С.Аксакова «Опыт синонимов. Публика — народ» [12]. Статья замечательно ясным, кратко, но сильно выраженным пониманием свершившегося факта расслоения российского общества на две социокультурные категории, укладывающиеся в схему из нескольких оппозиционных качеств публики и народа.

Параллельно кристаллизации сферы потребления массовая коммуникация поставила в новый контекст творческую интеллигенцию: она, во-первых, оказалась начальным звеном в цепочке, соединяющей авторов с публикой, а, во-вторых, ее труд постепенно стал приобретать черты своеобразного производства — духовного (идеологического) производства. Признав философов (ученых, писателей) ответственными за характер системы общественного образования, французские просветители предвосхитили то понимание идеологии, которое с легкой руки Дестюта де Траси закрепилось в XIX в. и было развито в учении К.Маркса и Ф.Энгельса. Ответственными за состояние общественного сознания, за развитие науки, философии, искусства и за распространение всякой новой культурной информации в обществе оказывались, согласно учению об идеологии, представители интеллигенции. Они могли использовать свои таланты во благо общественного прогресса, но могли служить реакционным

силам, сторону которых, с точки зрения К.Маркса, составляли эксплуататорские классы и церковь.

Центральным пунктом в отношении к субъектам духовной деятельности всегда оказывалось их место в системе производства ценностей культуры. Ученые, поэты, художники, музыканты, писатели, драматурги и режиссеры имели как бы неоспоримое право называться творцами духовных ценностей и тем самым занимать культурный верх в обществе, входить в круг духовной элиты. XIX век обобщал эту роль в понятиях идеолога, литературного представителя господствующего класса, интеллектуала, интеллигента. Последний термин, появившись во Франции еще в конце XVIII в., оказался более адекватным и устойчивым [13]. Слой интеллигенции был противопоставлен остальному обществу в творческом, идеологическом и нравственном отношениях. Так что, когда в XX в. понятие духовного производства обрело полноценные права гражданства в обществоведческой литературе, то в качестве его субъекта тут же была названа интеллигенция (иногда с уточняющим эпитетом «творческая»). В процессе созидания идеологии, в плане духовного производства интеллигент противостоит обществу, народу, публике, трудящейся массе как производитель духовных ценностей — потребителям, как теоретик — практикам, как учитель — ученикам, как писатель — читателям и т.д. Качества интеллигента являются оппозиционными в отношении своих контрагентов. Его индивидуальность противоположна массовидности и анонимности публики, его способность к творчеству — ее сформировавшейся установке на потребление, рефлексивность — наивности, владение теорией — погруженности в сферу практических интересов и т.д.

Таким образом историческая эволюция коммуникации сопровождалась не только постоянным усовершенствованием материально-технических сторон жизни общества, но и усложнением, обогащением его социальной структуры. Кроме того, тенденции к обособлению и дифференцированному развитию умственного труда, которые лишь обозначились на этапе становления цивилизации, благодаря институтам письменной речи — почте, канцелярии, хранилищу текстов (библиотеке), школе [14] — оказались вполне реализованными в настоящее время, когда духовное производство наконец смогло опираться не только на индивидуальный талант отдельных авторов, но и на техническую мощь СМК — институт, способный своим информационным полем переструктурировать пространство культуры и создать в нем новый ландшафт.

Пространство традиционной культуры было однородным и замкнутым. Ландшафт культуры традиционного общества разворачивается монотонно, и каждый его локус связан с другим благодаря межличностному взаимодействию. Общественная и личная жизнь, общение людей до капитализма регулировались обычаями, а информация в таком традиционном социуме распространялась, если отвлечься от правительственной почты, в виде слухов, молвы, преданий, рассказов очевидцев и бывалых людей. Субъектом культуры здесь выступал весь народ, он не делился на производителей и потребителей; культурные ценности — нравственные нормы, народ-

ная педагогика и медицина, погодоведение, агрономические знания и т.д. — накапливались и функционировали за счет участия в духовной жизни всех, границы между отдельными видами культуры были условны.

4. КОММУНИКАЦИЯ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СВЯЗЬ

Современная коммуникация расчленяет культурное пространство на семантические блоки, выстраивающиеся по принципу оппозиции производителей — потребителям, центра — периферии, Запада — Востоку, науки — искусству, элиты — массе и т.д. Эта новоявленная структура обладает функциональной природой, подобной струе воды из шланга, которая для своего существования должна постоянно черпать энергию давления в сети водопровода. Таким сверхмощным насосом, напрягающим, приводящим сегодня в действие все элементы культурного пространства, выступают СМК. Представим себе на неделю остановленными ротационные машины типографий, погасшие экраны телевизоров, замолкнувшие радиодинамики. Перед нами развернется картина коллапса современной культуры.

Э.Гуссерль говорил о том, что первоначально изготовление идей и идеальное нормирование жизни происходило «в духовном пространстве одной-единственной греческой нации как развитие философии и философских сообществ» [15]. Мир сегодня шагнул от духовного пространства отдельно взятой нации к духовному пространству человечества. Из существовавших веками изолированных национальных культур СМК на наших глазах создают единую мировую культуру. Мир всегда был дробным и разнокалиберным, если взять масштабы всего человечества, но отсутствовало зеркало, благодаря которому оно могло бы это увидеть. Сегодня весь пестрый жизненный материал оказался технически возможным свести вместе на одной газетной полосе, на одном мониторе. Природой своей деятельности СМК выражают и санкционируют «кентавризм» культуры. Фрагментарность человеческого опыта есть характерный признак XX века [16]. Именно для продуктов СМК справедливо замечание персонажа романа У.Эко «Маятник Фуко»: «Все со стыкуется со всем» [17].

Поэт сказал:

«Я зарастаю памятью,
Как лесом зарастает пустошь» [18].

Речь здесь идет о ментальном пространстве индивида, об индивидуальном пространстве памяти. В традиционном обществе пространство души ограничено пределами непосредственного общения. Современная коммуникация, используя технические средства, позволяет человеку беспредельно расширять круг общения, вовлекать в него любого представителя человечества. Первобытный человек мыслил исключительно лишь категориями межличностных связей. На это обратил внимание М.Бубер. В работе «Я и Ты» он приводит любопытное наблюдение: «Мы говорим «очень далеко»; зулус же

вместо этого произнесет слово-предложение, которое означает следующее: «Там, где кто-то кричит: “Мама, я заблудился”» [19]. В те далекие времена энергия общения была адекватна степени напряженности индивидуальных отношений. Энергия массовой коммуникации должна соответствовать напряжению поля культуры, в которое сегодня практически втянуто все человечество. Роль энергетической основы коммуникативных процессов играет не индивидуальная, а социально-психологическая сила. Массовая коммуникация индуцируется социальным тоном, поддерживается полярностью интересов разных социальных групп, оппозицией семантических блоков, структурирующих пространство культуры. Поэтому неизбежно СМК приобретают черты мощного социального механизма: массовую коммуникацию осуществляют «огромные машины культуры», как признает А.Моль [20], «всасывающий и нагнетательный насос журнализма», по характеристике Г.Тарда [21], «грандиозная машина коммуникации», как сегодня подтверждает У.Эко [22].

Отталкиваясь от известной формулы Г.Лассуэлла, — «кто, что сказал, через посредство какого канала (средства) коммуникации, кому, с каким результатом» [23], скажем, что коммуникация — это определенный тип социокультурной связи. Ее специфика коренится в создании, передаче и восприятии сообщений (посланий) на основе человеческой потребности и способности к общению, благодаря либо естественному языку, либо с помощью особых технических приспособлений (механических, электрических, электронных). В этом смысле возможна деятельность двух типов: одна развивается как персонализированное общение — аксиальная коммуникация, другая носит деперсонифицированный характер — ретиальная коммуникация [24]. Массовая коммуникация связывает отправителя послания с рассеянной аудиторией с помощью технических средств. Мощные потоки массовой коммуникации переплетаются с ручейками межличностного общения, создавая сложную структуру смыслового пространства, всегда напряженного, богатого потенциальной энергией, способной обеспечить связь различных субъектов. Формула Г.Лассуэлла позволяет думать о массовой коммуникации как линейном прямом процессе, берущем свое начало от анонимного производителя сообщения, использующего определенные средства, приводящие коммуникацию в движение, и заканчивающемся каким-то эффектом воздействия этого сообщения на любую аудиторию. Формула, во-первых, не дает никаких социокультурных характеристик ни коммуникантам, ни реципиентам, т.е. ни тем, кто отправляет, ни тем, кто получает сообщение. Во-вторых, она не учитывает свойства социокультурного пространства, от которого зависит конфигурация траектории движения коммуникационного потока. Наконец, в-третьих, формула Г.Лассуэлла игнорирует безусловно существующую генетическую связь массовой коммуникации с непосредственным человеческим общением, которое совершенно невозможно без обратной связи. Коммуникативный процесс — это замкнутый цикл с обратной связью и в случае аксиальной и в случае ретиальной коммуникации. Несмотря на сделанные замечания, мы

не полагаем, что знаменитая формула ошибочна: просто она далека от целостного восприятия процесса коммуникации и требует ряда уточняющих конкретизаций.

Так, вопрос о том, кто может быть сегодня производителем послания, тесно связан с другим вопросом, — где лежит начало коммуникационного цикла? Впервые о цикличности коммуникационного процесса заговорил А.Моль. Основная мысль книги «Социодинамика культуры», как об этом пишет сам исследователь, — это «представление о социокультурном цикле, то есть о циклическом процессе распространения идей, который усиливается средствами массовой коммуникации, благодаря чему идеи постепенно становятся общеизвестными и в конце концов служат материалом для дальнейшего творчества» [25]. С точки зрения известного страсбургского руководителя исследования массовой коммуникации начало и конец такого цикла лежат в творческой индивидуальности [26]. Автор — вот начальная точка отправления очередного культурного послания, а автора следует искать в сфере духовного производства, занимающего культурный «верх» в обществе. Глубинной основой коммуникативных процессов в обществе выступает изначальная человеческая интенция авторов художественных, философских, научных произведений (вообще любых творческих индивидуальностей) поделиться с другими людьми своими мыслями, чувствами и желаниями. Благодаря неослабному вниманию к авторскому творчеству коммуникация доставляет потребителям все новые и новые потоки сообщений. В глубине коммуникативного процесса лежит метафизика общения человека, постоянно испытывающего потребность в духовном единении с другими людьми. Истина эта, как говорил Л.Н.Толстой, подтверждается всем ходом развития цивилизации: установлением путей сообщения, телеграфов, телефонов, развитием печати и т.д. [27].

СМК наглядно демонстрируют усовершенствование способов доставки духовной продукции потребителю и возможности максимального упрощения процесса ее потребления. Однако на потребителе не заканчивается коммуникативный процесс: движение культурной информации от автора к публике — это лишь «нисходящая» ветвь коммуникационного круговорота, дополняющаяся «восходящей», идущей от читателей, зрителей, слушателей как обратная связь с авторами. Это поток информации, «излучаемой» населением [28]. Таким образом, культура осуществляется в постоянном динамическом круговороте информации от автора к потребителю, а от него вновь к творцу.

5. РОЛЬ ОБРАЗОВАННОЙ ОБЩЕСТВЕННОСТИ В КУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Важным вопросом функционирующей культуры является вопрос о коммуникационной модели, лежащей в основе социокультурной динамики. Такая модель неявно присутствует в античной, христианской и новоевропейской философии. Главное, что объединяет их все — символика света, идея эманации световой энергии. Европейская философская традиция понимает свет как метафизическое, ду-

ховное, божественное начало. В духовной жизни европейского общества XX века случилось много перемен, однако схема современной социодинамики культуры все та же, что и в прежние эпохи: движение к свету истины (красоты и добра) человеческий дух совершает по линии вертикали.

Еще раз вернемся к сути коммуникации, лаконично изложенной Г.Лассуэллом: «кто, что сказал, через посредство какого канала (средства) коммуникации, кому, с каким результатом». Теперь обратим внимание на то, что здесь обозначено как «канал (средство) коммуникации». При упоминании о канале (средстве) коммуникации может возникнуть впечатление, что он предназначен для чисто технической операции по преобразованию информации. Однако такое представление об этом звене коммуникационной цепи, связывающей авторов и потребителей, будет грубо искажать исследуемую реальность. А.Моля на этом этапе пути, совершаемым культурным посланием, видит особую посредническую деятельность «технократов», «разработчиков» (так, собственно, названы А.Модем журналисты, издатели, операторы, редакторы, действующие в сфере СМК). Эти «бюрократы» или «предприниматели» пропускают сквозь сито отбора на основе определенных критериев — новизны, значительности, интересности, понятности, перспективности — и уже после прохождения культурного сообщения через СМК с ними знакомится публика. В связи с этим обстоятельством А.Моля замечает, что в действительности не авторы, т.е. истинные создатели культурных посланий, а небольшие группы лиц, в руках которых оказываются СМК, «приобретают огромные возможности оказывать влияние на развитие общества» [29].

В этой позиции А.Моля нам созвучна мысль о том, что сферу СМК нельзя отождествлять с каким-то, пусть и сложным техническим устройством, игнорируя гуманитарный, образовательный аспект деятельности работников СМК, их значительное влияние на смысловую сторону культурных посланий, их посредническую миссию в коммуникативных процессах. Для массовой коммуникации характерен не прямой, а опосредованный контакт автора с публикой и это опосредование осуществляется социокультурным слоем, противостоящим и авторам-носителям «высокого», «чистого», специализированного сознания, и публике, т.е. субъекту «низкого», «практического», обыденного сознания. Эдвард Радзинский, которого мы видим с экранов телевизоров, глядит не нам в лицо, а в немигающий объектив телекамеры. Он не знает кто мы, что собою представляет каждый из нас, он не видит наших поз и выражений глаз, не слышит нашего смеха и реплик. Он подчиняется большому коллективу редакции и студии TV (редактору, режиссеру, художнику, оператору, осветителю и т.д.), благодаря которому публика воспринимает то, что думает и говорит известный писатель и историк.

Для соединения в процессе массовой коммуникации представителей «верха» и «низа» культуры необходима опосредующая фигура. Это необходимо не столько в техническом плане, связанном с преобразованием визуальной и звуковой информации в электрическую, электронную форму и наоборот, сколько в плане смысловом,

обусловленным герменевтическими задачами, т.е. решением проблем понимания. Вот почему, собственно, нельзя отождествлять коммуникационный процесс с информационной его стороной, а ту часть интеллигенции, которая соединяет авторов с публикой, можно по праву считать истинными служителями храма Гермеса. Сама по себе смысловая дистанция, отделяющая автора от публики, исчезнуть не может и без специальных усилий их общение таит немалые трудности. А.И.Герцен в биографическом романе «Былое и думы» изображает сцену общения представителей «верха» и «низа» культуры, ученого и профана. Он рассказывает о некоем уральском казаке, служившем в конце 20-х годов XIX в. при канцелярии Пермского губернатора, т.е. именно в то время, когда знаменитый путешественник и естествоиспытатель А.Гумбольдт принял приглашение императора Николая I и снарядил научную экспедицию в азиатскую часть России. Упомянутому нами казаку пришлось по долгу службы участвовать в экспедиции, после которой тот любил рассказывать, «как он провожал сумасшедшего прусского принца Гумплота». «Что же он делал?» — «Так, самое, то есть, пустое: травы наберет, песок смотрит; как-то в солончаках говорит мне через толмача: полезай в воду, достань что на дне; ну, я достал, обыкновенно, что на дне бывает, а он спрашивает: что, внизу очень холодна вода? Думаю — нет, брат, меня не проведешь, сделал фрунт и ответил: того, мол, ваша светлость, служба требует — все равно, мы рады стараться» [30].

Общаясь с автором, мы нередко ощущаем собственные прорехи в школьной подготовке и потребность в ее расширении. Автор же, сталкиваясь с необходимостью объясниться с публикой, испытывает муки начинающего педагога. Ученый, имея дело с невеждой, как минимум, должен взять на себя роль учителя, способного заинтересовать результатами научного познания «темного» человека, а неграмотному, если он хочет общаться со специалистом, нужно проявить любознательность и желание чему-то поучиться. Итак, нужна особая деятельность, особый социальный механизм прямой и обратной связи, позволяющий осуществлению культурной коммуникации. Этими социокультурными феноменами являются общественность, образовательная деятельность, образованное сознание и образовательные институты, к которым следует отнести и СМК. Культурное посредничество в обществе возникло не сегодня, оно подспудно росло вместе с развитием коммуникационных процессов, увеличением влияния массовой коммуникации. Образованная общественность как среднее звено соединяет в цикле коммуникации культурные «верх» и «низ»: ученый — учитель — ученик, художник — музейный работник — экскурсант, писатель — редактор — читатель, богослов — священник — мирянин и т.д. Анализ границ образовательной сферы показывает, что современная литература обычно сужает их подлинные размеры, имея в виду лишь систему школьных учреждений. Однако образовательная деятельность — важнейший признак образовательной сферы — имеет тенденцию далеко выходить за пределы школьных стен, обнаруживая себя везде, где идет «обработка людей людьми» (К.Маркс, Ф.Энгельс).

Особенность и даже парадоксальность социокультурного слоя, занятого посредничеством в коммуникативных процессах, заключается в его двойственном отношении к культурным «верху» и «низу» и к содержанию культурных посланий. С одной стороны, работники образовательной сферы могут быть отнесены к публике, еще более точно, к ее высшему слою, как первые, самые тонкие, самые образованные читатели, зрители, слушатели. Таких ценителей, знатоков и судей литературного процесса П.А.Вяземский называл «образованной публикой» [31]. Редактор первым знакомится с рукописью автора, директор музея археологии нередко навещает места полевых исследований ученых и первым оценивает исторические и эстетические качества находок и т.д. С другой стороны, способ, каким «образованная публика» организует восприятие новинок культуры «широкой публикой», существенно влияет на смысловое содержание авторского произведения. Редакторская правка и комментарии, интерпретация смысла текста переводчиком, макетирование книги художником-оформителем и т.д. становятся органическими частями целостного культурного послания. В этом смысле грань между работником образовательной сферы и автором становится весьма прозрачной и относительной, хотя, казалось бы, отличия кабинета писателя от приемной редактора, академического учреждения от университетской кафедры, живописной мастерской от музея изобразительного искусства, лаборатории экспериментальной медицины от поликлиники, кельи богослова от церковного амвона определяются легко и однозначно. Поэтому неудивительно, что такие тонкие аналитики, как М.К.Мамардашвили, Э.Ю.Соловьев и В.С.Швырев отождествляли понятия «производители духовной продукции», «интеллигенция» и «образованное сословие» (или «образованное меньшинство») [32].

Как известно, формулу Г.Лассуэлла венчает выражение «с каким результатом», в котором легко прочитывается вопросительный смысл. О результате коммуникации можно говорить лишь тогда, когда информация совершит полный круг и послание, отправленное автором, вернется к нему в виде ответа со стороны публики. Художественная, историческая, философская литература дает множество примеров малых и великих драм непонимания: Фалес и служанка, Сократ и афиняне, Ян Гус и старушка, пушкинские Поэт и толпа, А.Гумбольдт и уральский казак, энтомологи и кучера из набокковского «Дара» и т.д. Все они демонстрируют полную несостоятельность взаимопонимания, невозможность общения без герменевтических усилий, без посреднической деятельности. Как аспект массовой коммуникации понимание предполагает преодоление пространства культуры и семантических барьеров, возникающих на пути коммуникационных потоков. Чем длиннее социокультурная дистанция, разделяющая субъекты общения, тем больший духовный потенциал должен быть затрачен на герменевтическую активность. Но поскольку герменевтическая функция по сути совпадает с образовательной, то результат массовой коммуникации — взаимопонимание субъектов общения обеспечивается активностью образовательного слоя общества.

Современная культура, далеко шагнув в области машинной техники и техники связи (радиоэлектроника, компьютеры, Интернет), страдает от отчуждения и овеществления духа, от бездуховности и усталости. Отмечая массивность воздействия массовой коммуникации на современную культуру и в целом соглашаясь с теми специалистами, которые, как А.Моль, утверждают, что «то, что не попало в каналы массовой коммуникации, в наше время почти не оказывает влияния на развитие общества» [33], мы хотим подчеркнуть вторичность, производность массовой коммуникации, ее сущностную зависимость от непосредственного общения людей, которое продолжает и сегодня прямо выражать всю полноту человеческого существования. Находясь посередине между полюсами культуры, работники образовательной сферы обращаются и к «верху» и к «низу», замыкая своей деятельностью поток культурной информации в единый цикл. Возникающие коммуникационные «волны», идущие «сверху вниз» и «снизу вверх», постоянно подпитываются личным общением («разговором» в смысле Г.Тарда) [34]. Ориентируясь к «верху» культуры, образованная общественность стимулирует индивидуальное творчество, а обращаясь к «низу» — развивает коллективные формы жизни и извлекает духовный потенциал народной мудрости.

И. Я. Лойфман
КУЛЬТУРА
КАК ПЛОДОТВОРНОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ

Ты создал ночь — я лампу засветил,
Ты создал глину — чашу я слепил.
М. Икбал

1. О ПОДХОДАХ К ПРОБЛЕМЕ

За последние четверть века в отечественной литературе выдвинуто немало различных трактовок культуры. Культура рассматривается как система ценностей, мир смыслов, способ деятельности, сфера самопроизводства личности, символическая деятельность, реальное и духовное обобщение действительности, способ развития общества, его духовная жизнь и др. В каждой из этих трактовок фиксируются отдельные стороны такого сложного феномена, каким является культура, хотя односторонние определения и приводят нередко к весьма спорным заключениям, когда, к примеру, из сферы культуры исключают науку, религию, негативные моменты общественной жизни, недооценивают роль народных масс в культурно-историческом процессе.

Вместе с тем нельзя не видеть, что как аксиологические, так и технологические характеристики культуры суть категориальные определения человеческой деятельности и самого человека как действующего лица. Если же учесть целостность, субстанциальную определенность человеческой деятельности и человека как действующего лица, то вполне правомерным будет подход, ориентирующий на поиск единства присущего человеку многообразия свойств и отношений, на вычленение главных свойств и отношений, воплощающих это единство.

В данном плане, как представляется, достаточно продуктивна образная формула культуры, предложенная Б. Пастернаком в его ответе на анкету немецкого журнала «Magnum». Отвечая на вопрос «Что такое человек?», Б. Пастернак определил культуру как плодотворное существование. «Дайте человеку творчески изменяться в веках, и города, государства, боги, искусство появятся сами собой, как следствие, с той естественностью, с которой зреют плоды на фруктовом дереве. Что такое историография? Это опись урожая, ведомость последствий, учетная книга жизненных достижений. Человек реален и истинен, когда он занят делом, когда он ремеслен-

ник, крестьянин или великий, незабываемо великий художник, или же ученый, творчески постигающий истину» [1].

Именно в созидании, в плодотворном, производительном существовании наиболее полно и целостно раскрывается родовая, социально-деятельная сущность человека, его способность самоопределяться в мире творчески, универсально, исторически. Понимать самого себя человек тоже начал через мир им же создаваемых объектов и при их посредстве. Как всеобщая, универсальная форма реализации сущностных сил человека, воспроизводства и обновления человеческого бытия культура пронизывает собой все области человеческой деятельности. Можно сказать, что она является субстанцией человечности.

2. ТВОРЧЕСТВО — СУЩНОСТНАЯ СИЛА ЧЕЛОВЕКА И КОРЕНЬ КУЛЬТУРЫ

В «Пире» Платона читаем: «Творчество — понятие широкое. Все, что вызывает переход из небытия в бытие, — творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей их — творцами» [2]. Творческие способности человека, являясь его сущностными силами, неодинаковы по степени развития, поскольку существуют генетические различия между людьми и различны условия их бытия. Если трактовать творчество как свободную деятельность, генерирующую с помощью конечного числа элементов и правил разнообразные объективации (текст, чертеж, изделие и т.д.), то можно, следуя венгерскому культурологу И.Витаньи, выделить три уровня творческих способностей: продуктивно-репродуктивный, генеративный, конструктивно-инновативный [3].

Продуктивно-репродуктивная творческая способность — неотъемлемое свойство каждого человека. Она характеризуется воспроизводством из элементов и правил, которые не меняются (или меняются незначительно), неограниченного числа в принципе одних и тех же объективаций, так что любого рода проявление нового может быть только случайным. Типичными областями реализации продуктивно-репродуктивной творческой способности выступают однообразное массовое производство и повседневная разговорная речь.

Генеративная творческая способность (способность импровизировать) также присуща каждому человеку, но в различной степени. Она выражается в создании новых вариантов на основе данных элементов и правил. А варианты, по элементарному определению одного из собирателей русского фольклора XIX века А.Кремера, — это «то же, да не так». Этот уровень творчества реализуется в шедеврах ремесленного труда, в фольклоре, изысканной литературной речи, технических решениях типа рационализаторских предложений. Можно назвать это творчеством в пределах традиции.

Конструктивно-инновативная творческая способность проявляется путем обновления элементов и правил, выражения нового содержания. Она присуща немногим личностям, хотя количество лю-

дей, обладающих потенциальной способностью создавать радикально новое, гораздо больше, нежели количество людей, получающих возможность развить и реализовать ее под воздействием общественных условий. На этом уровне творчества совершаются фундаментальные научные открытия, появляются технические решения типа изобретений, создаются классические произведения искусства, выдвигаются религиозные доктрины и т.д. Причем в такого рода объективациях субъект творчества присутствует как уникальная личность и как представитель всего рода человеческого. Правда, присутствует в разной степени, что свидетельствует о специфичности как различных сфер творческой деятельности, так и противоречия свободы и необходимости в этих сферах.

Следует особо подчеркнуть, что конструктивно-инновативное творчество связано прежде всего с тем уровнем труда, который К.Маркс назвал всеобщим. «Всеобщим трудом, — писал он, — является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение. Он обуславливается частью кооперацией современников, частью использованием труда предшественников» [4]. Эту же мысль прекрасно выразил И.-В.Гете: «Что такое я сам? Что я сделал? Я собрал и использовал все, что видел, слышал, наблюдал. Мои произведения вскормлены тысячами различных индивидов, невеждами и мудрецами, умными и глупыми; детство, зрелый возраст, старость — все принесли мне свои мысли, свои способности, свои надежды, свою манеру жить; я часто снимал жатву, засеянную другими, мой труд — труд коллективного существа, и носит он имя Гете» [5].

Отметим также, что чем радикальнее результаты творчества, тем глубже их предпосылки, т.е. общие и необходимые связи, отражение которых служит внутренним регулятором творческой деятельности. Таким регулятором выступают обобщенные схемы формотворчества — каноны, стандарты, парадигмы и категориальные структуры, мировоззренческие формы и архетипы культуры. За потоком открытий, изобретений, художественных произведений, за филиацией идей следует видеть объективные закономерности развития науки, техники, искусства, расчленение их исторического развития на этапы, в рамках которых разворачивается деятельность отдельных творцов, школ и направлений. Свобода творчества — это всегда свободная необходимость. Обосновывая вывод об относительности свободы творчества человека, Н.Винер замечал: «Знание контрапункта не лишает композитора восприимчивости к музыке, а необходимость считаться с правилами грамматики и писать сонеты не отнимает у поэта свободы творчества. Ибо полная свобода делать все, что ты хочешь и как ты хочешь, — это, в сущности, не более, чем свобода вообще ничего не делать» [6].

Итак, в творческой деятельности различных уровней неразрывно и своеобразно связаны новое и старое, индивидуальное со сверхиндивидуальным, настоящее с прошлым и будущим. Творчество — феномен со-бытия людей, их совместной деятельности и общения, так что и культура, корнем которой является творчество, имеет межличностный, интересубъективный характер.

3. УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ И ИСТОРИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Характеризуя культуру как плодотворное, производительное существование, важно учитывать, что в отличие от животного, которое производит односторонне и только самого себя (по мерке своего вида), человек есть универсальное существо, способное творить по любой мерке, в том числе по законам красоты [7]. В универсальности отношений к миру, в способности творить по мерке любого вида проявляется свобода человека, которая базируется на универсальности практического взаимодействия человека с внешним миром, а равно и на универсальности познавательных возможностей человека. Богатство отношений человека к миру и богатство субъективного мира человека входят в характеристику родовой сущности человека и служат мерилем общественного богатства. Таким образом, производительное существование является одновременно творческим и универсальным.

Универсальность человека не есть нечто внеисторическое. И размер необходимых потребностей (как материальных, так и духовных), и степень господства человека над природой, и выявление творческих дарований человека представляют собой продукт истории, развития общественного производства. Об этом, в частности, свидетельствует создание информационной техники, вооружающей органы чувств человека разного рода приборами, а ныне вооружающей и его разум все более совершенной компьютерной техникой [8]. Можно сказать, что человек есть историческое существо, а его производительное существование — это историческое существование, различные грани которого раскрываются понятиями «цивилизация», «социально-экономическая формация», «культура». Если цивилизация — это исторический тип существования общества в природе, а социально-экономическая формация — исторический тип общества, то культура представляет собой исторический тип существования личности в обществе. В современной науке понятие цивилизации рассматривается не как характеристика определенной ступени развития человеческого общества, что приводило к разделению народов на цивилизованные и варварские, но как универсальная мера истории, учитывающая пространственные и природно-этнические факторы существования культурно-исторической общности.

В философско-исторической концепции марксизма четко выделяются основные ступени исторического прогресса: доклассовое общество — классовое общество — бесклассовое общество. Это три крупные формы общественных связей между индивидами, которые коренятся в определенном уровне производства и характеризуются особыми формами человеческого сознания и особыми типами мировоззрения. Им соответствуют различные типы культуры как меры и способа реализации и развития сущностных сил человека: культура доклассового общества — культура классового общества — культура бесклассового общества. Сердцевиной исторического типа культуры является отвечающий ей социальный тип человека как творца и творения культуры: естественный человек — обладающий человек — свободный человек.

Исходя из исторического материального субстрата общественной жизни можно выделить во взаимодействии общества и природы три основных цивилизационных периода: биогенный, техногенный и ноогенный [9]. Период от появления на Земле неолитического человека вплоть до неолита характерен преимущественно присвоением готовых продуктов природы путем собирательства, охоты и рыбной ловли, этот период можно назвать биогенным. Развитие скотоводства и земледелия, а затем промышленности составляет содержание техногенного периода взаимодействия общества и природы. Отношение к природе как к объекту эксплуатации, характерное для этого периода, привело в наше время к ухудшению природной среды в планетарном масштабе, к угрозе физического исчезновения человека. Исторической необходимостью становится научно обоснованное регулирование взаимодействия общества и природы, оптимизация обмена веществ и энергии между природой и человеком на основе разработки безотходных и энергосберегающих технологий, совмещения естественных и искусственных цепей в экологических системах. Ноогенный период взаимодействия общества и природы, нарождающийся сегодня, предполагает преодоление потребительски-гедонистического отношения к природе, гармонизацию человеком взаимосвязи с природой как своим «неорганическим телом» (К. Маркс).

Каждому из названных цивилизационных периодов взаимодействия общества и природы отвечает особый тип человека и особая форма общественных связей между индивидами. Такая сопряженность исторических форм существования личности в обществе и общества в природе позволяет характеризовать историю человечества как *культурно-цивилизационный* процесс. Поскольку исторический процесс развертывается в единстве единичных (на уровне отдельного индивида), особенных (на уровне социальных общностей) и всеобщих (на уровне рода) изменений, постольку вычленяются всеобщие, особенные и единичные культурно-цивилизационные измерения человека как исторического существа. Эти измерения своеобразны для человечества и человеческого общества в целом, для отдельных формаций, регионов, стран и этносов, различных социальных групп (демографических, поселенческих, профессиональных, классовых), а также для отдельного индивида, его чувств и мышления, речи и поведения, труда и быта, общения и образа жизни в целом.

Культура и цивилизация суть универсальные меры как объективного, так и субъективного аспектов исторического существования личности в обществе и общества в природе. Каменный нож, машина, микропроцессор — феномены цивилизации, но также и культуры; исторически изменяющаяся картина мира — феномен культуры, но также и цивилизации.

Раскрывая противоречивое единство различных граней исторического существования человека, К.Маркс и Ф.Энгельс писали, что «ограниченное отношение людей к природе обуславливает их ограниченное отношение друг к другу, а их ограниченное отношение друг к другу — ограниченное отношение к природе» [10]. Взаимо-

обусловленность отношений людей к природе и друг к другу служит основанием для трактовки культуры и цивилизации как диалектически-парных понятий. Можно сказать, что культура — свое иное цивилизации, а цивилизация — свое иное культуры. Цивилизация рождает культуру, а культура — цивилизацию, и существовать друг без друга они не могут. Как справедливо заметил испанский философ и писатель М. де Унамуно, «все цивилизации служат тому, чтобы породить культуры, а культуры — чтобы породить человека» [11].

4. ОРУДИЕ ТРУДА И ЯЗЫКОВОЙ ЗНАК КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЕ СРЕДСТВА КУЛЬТУРЫ

Говоря о культуре как плодотворном существовании человека, об исторических этапах ее развития, естественно поставить вопрос о том, какими средствами и в каких целях добываются плоды культуры. Разумеется, речь идет об универсальных, общечеловеческих средствах и целях развития культуры, о началах культуры, обобщающих общечеловеческий опыт деятельности и осмысления бытия. Человек утверждает себя в мире, реализует и развивает свои сущностные силы в труде (обработка природы людьми) и в общении (обработка людей людьми). Уместно заметить, что латинское слово *cultura* означает «возделывание, обработка». Воздействуя на внешнюю природу, человек изменяет свою собственную природу, — в этих немногих словах, считал Г.В.Плеханов, содержится сущность всей исторической теории Маркса [12]. В известном смысле культура является связующим звеном между человеком и миром и имеет две ипостаси, функционирует двусторонне: направлена на мир (культивирование, очеловечивание мира) и на человека (культивирование всех свойств общественного человека). Она служит мерой овладения человеком своих отношений к природе и другим людям и вместе с тем мерой овладения человеком самим собой. Иначе говоря, культура есть мера свободы человека — свободы жить и свободы мыслить, свободы решать и свободы действовать.

В качестве универсальных средств функционирования и развития культуры выступают *орудие труда и языковой знак*. Если в труде отношение человека к природе опосредуют орудия труда, то отношения между людьми в процессе общения опосредуются языковыми знаками. Посредством орудий труда совершается переход от природы к миру того, что сделано человеком; при помощи языка человек поднимается от непосредственно-чувственного отражения действительности в идеальный мир понятий и художественных образов. Какие же качества орудий труда и языковых знаков позволяют считать их мерой свободы человека?

Опосредуя отношение человека к природе, орудия труда являются проводниками деятельности, обладают функциональной обобщенностью (в них овеществляется сила труда и знаний), служат средством общественного воздействия на индивидуальное поведение и осуществляют передачу филогенетического опыта от поколения к поколению. Вскрывая роль орудий труда как важнейшего фактора социально-экономической организации общества, К.Маркс писал:

«Орудия дикаря обуславливают *его* общество совершенно в такой же мере, как новейшие орудия — капиталистическое общество» [13]. Преобразуя природу и свои общественные отношения, человек познает их закономерности, которые используются в практической деятельности, в управлении экономическими, политическими и духовными процессами. Незнание этих закономерностей или действие вопреки им понижает уровень господства человека над природой и своими общественными отношениями, о чем красноречиво говорят кризисные явления в развитии общества, во взаимодействии человека с природой, биосферой.

Коррелятом и аналогом орудий труда являются языковые знаки. Семантические функции сложного языкового знака К.Бюлер определял следующим образом: «Это *символ* в силу своей соотнесенности с предметами и положением дел; это *симптом* (примета, индекс) в силу своей зависимости от отправителя, внутреннее состояние которого он выражает, и *сигнал* в силу своего обращения к слушателю, чьим внешним поведением или внутренним состоянием он управляет так же, как и другие коммуникативные знаки» [14]. В языковых знаках овеществляется тройного рода обобщенная информация — предметно-номинативная, оценочно-модальная и оперативно-дейктическая (социально-регулятивная). Знаково-символические системы, являясь средством массовой, групповой и индивидуальной коммуникации, переводят содержание социально-исторического опыта человечества в индивидуально-личностный, а тот в свою очередь — в опыт общественный; способствуют контролю личности над своими чувствами, мыслями, поступками и служат формированию индивидуальности человека, социокультурному воспроизводству субъекта деятельности.

5. ПРАВИЛО И ИДЕАЛ КАК УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ КУЛЬТУРЫ

Культура появляется там же, где начинается *правило*. К этому выводу пришел французский этнолог К.Леви-Строс на основе структурного анализа целого ряда архаических традиций. Анализ процесса труда и речи, всякой творческой деятельности, о различных уровнях которой говорилось ранее, также показывает, что действия человека определенным образом организованы, подчиняются известным правилам, всегда связаны с теми или иными схемами и алгоритмами, т.е. выступают в обличье какой-то технологии. Можно утверждать, что правило — это элементарная технологическая универсалия культуры. Согласно Анне Вежбицкой, автору классических работ по семантике языка, в контекстах различных культур существуют негласные правила (культурно-обусловленные сценарии, составленные из лексических универсалий), которые говорят нам, как быть личностью среди других личностей, т.е. как думать, как чувствовать, как хотеть (и как действовать согласно своему хотению), как добывать или передавать знания и, что важнее всего, как говорить с другими людьми [15]. Высшие правила поведения человека, являющиеся мировоззренческими ориентирами на его жизненном пути, получили название максим культуры. В максимах скон-

центрирован духовный опыт народа, его мудрость как итог многовековой практической деятельности (фольклорные изречения) и как продукт художественно-литературного и познавательно-теоретического освоения действительности (авторские изречения). Можно утверждать, что правило — это элементарная технологическая универсалия культуры.

Правило диктует человеку способ целесообразного поведения, предлагает выбор данного способа поведения как образцового. Установить порядок действий — значит выбрать, отобрать, установить предпочтения и приоритеты, оценить. «Ценности стоят за любым искусственным порядком и фактически являются его неотъемлемой частью» [16], — справедливо подчеркивает известный социолог З.Бауман. В целом за искусственным порядком, который внедряет и развивает культура, стоит ценностный мир культуры, ее духовность. Смысл действия, выбор его как желаемого и должного, объединение действий людей в единое целое, вообще осмысление исторической перспективы человеческого бытия определяются в конечном счете такой элементарной культурной формой, как *идеал*. Идеал — это элементарная аксиологическая универсалия культуры. Форма и смысл деятельности, порядок и ценности, правило и идеал, технологическая и аксиологическая универсалии культуры внутренне связаны между собой, образуя единство противоположностей.

В бытии (самоопределении) человека выбор, который является актом свободы, неизбежно предполагает единство цели и средств, и каждый человек тем свободнее, чем более действенные средства он имеет для реализации своих целей. Но было бы неверным полагать, что свобода человека сводится к выбору варианта действия из возможностей, заранее заданных необходимостью. Прерогатива свободного человека, по справедливому замечанию И.Канта, состоит в том, чтобы избирать и ставить свои собственные цели. «Развитие способности разумного существа ставить перед собой любые цели вообще (следовательно в его свободе) есть *культура*» [17]. А целеполагание связано с предвидением, с проникновением в прошлое и будущее, с рождением нового, ранее не существовавшего как в комплексе возможных целей, так и в комплексе возможных путей их достижения. И что особенно существенно, целеполагание всегда включено в смысловое поле, в систему ценностных ориентаций личности, которые служат движущей пружиной всякой деятельности (ценность есть опредмеченная потребность). Ядром нормативно-ценностной системы, органичной формой предвидения как актуализации потенциального в сознании человека является идеал. В нем воплощается желаемый и должный образ общественной и личной жизни (идеал общества и идеал личности). Согласно известному изречению, разум человека должен стремиться к истине, воля — к добру, а чувства — к красоте. Здесь, в сущности, определены общекультурные идеалы познания, практики и эстетического освоения действительности. Истина, Добро и Красота сопрячены друг другу и образуют триединство. Раскрывая смысл их сопряченности, В.С.Соловьев заключил, что добро через истину осуществляется в

красоте. «Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, — говорит он во второй речи в память Достоевского, — истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир» [18]. Гармоничное соединение Истины, Добра и Красоты — критерий зрелости подлинно человеческих отношений [19].

Для идеала такие атрибутивные характеристики субъективных образов объективного мира, как предметность, оперативность, оценочность, весьма специфичны. Идеал жизни призван ответить на фундаментальные вопросы бытия человека в мире: зачем жить, для чего жить, как жить. Он призван служить образом образов, целью целей и мотивом мотивов деятельности. Не случайно идеал, которому человек следует в своей жизни, сравнивают с компасом, маяком, рычагом изменения мира и самого человека. Подобно компасу, идеал указывает возможное общее направление движения и позволяет судить, насколько мы от этого направления отклоняемся. Идеал освещает и освящает возможный оптимальный путь, ведущий к цели, к желаемому результату деятельности. Конкретизация идеала в программах и планах деятельности актуализирует возможные условия и способы поэтапного достижения цели. Ведь недостаточно правильно объяснять мир, надо, указывал В.И. Ленин, «это правильное объяснение сделать *рычагом изменения мира*, орудием дальнейшего движения вперед» [20].

6. ГЕНЕРАЛЬНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ

Законом всякого развития является единство преемственности и обновления. Новое в культурно-исторических процессах, в различных типах и сферах культуры органически связано со старым, переходящее с непреходящим, настоящее с прошлым и будущим. Поэтому неправомерно представлять развитие культуры от первобытной до постиндустриальной, ноосферной как череду перемен, лишенную какой-либо преемственности и направленности. Создание более совершенного мира — так можно было бы определить генеральное направление развития культуры как плодотворной деятельности. Гармонизация отношений человека к миру, связей общества и природы, общества и личности, исторически все более полное раскрытие и обогащение сущностных сил человека — долгий и трудный процесс, притом процесс противоречивый, нелинейный и неравномерный.

Сад культуры плодоносит, но урожай, плоды в нем бывают разные. В тех или иных масштабах в обществе существуют и принудительный труд, и фетишистское сознание, и иррациональное поведение, и бюрократическая общественная связь. При этом человек превращается в безличный, повторяемый, вещественный элемент производственных и вообще общественных отношений. К. Маркс писал, что в антагонистическом обществе «развитие способностей рода *«человек»* ... покупается только ценой такого исторического процесса, в ходе которого индивиды приносятся в жертву» [21]. Отчуждение человека от его собственной родовой сущности возникает в

силу порабощающего разделения труда и антагонистического расхождения частного и общего интересов людей как членов тех или иных классов и общественных групп. А поскольку самореализация человека возможна только в отношениях с другими людьми, глобальной проблемой общественного развития становится гуманизация условий человеческого существования.

Г.С.Пак
ВОЗРАСТ КУЛЬТУРЫ

1. СОБСТВЕННОЕ ВРЕМЯ КУЛЬТУРЫ

Пространство культуры образуется взаимодействием культур и получило название глобальной культурной ойкумены. Новый строй разума позволяет рассматривать современные культуры в качестве ступеней восходящей лестницы развития. Современная иерархия культурного пространства, где есть центр и периферия, построена в соответствии с экономическими заслугами той или иной культуры. Но этот критерий экономического влияния культуры является как бы внешним по отношению к самой культуре. Необходимо в лоне самой культуры вычленить то основание, которое позволило бы упорядочить культурное пространство.

Пространство есть застывшее время [1]. В первом приближении искомым основанием, создающим пространство культуры, является время. Время обладает различной длительной протяженностью. Исходя из методологических установок французского историка Ф.Броделя мы отнесли культуру к средней по длительности временной протяженности. С одной стороны ее ограничивает мир повседневности, обладающий длительной протяженностью, с другой — мир событийной истории, где событие выступает как краткая по длительности временная протяженность. Но это лишь один из аспектов исследования времени культуры. Можно говорить о возрасте культуры, имея в виду длительность ее существования, измеренную календарным, астрономическим, внешним по отношению к ней временем. Концепция К.Ясперса осевого времени в истории как великого прорыва показывает бессмысленность такого занятия. Существует единая ось мировой истории. Она обнаруживается эмпирически там, где возникают предпосылки для становления современного человека и современной культуры. Осовое время представляет собой период между 800 и 200 гг. до н.э. Все современные культуры примерно одного возраста. Такой вывод напрашивается сам собой.

Наиболее плодотворный подход в изучении времени самой культуры представлен авторами циклических концепций истории. У Шпенглера стадии развития самих культур носят символические названия Весна, Лето, Осень и Зима. Но эти символы не должны ввести в заблуждение, после зимней спячки культура не проснется.

В.И.Копалов отмечает: «Особое место в философско-исторической концепции О.Шпенглера занимает анализ проблемы перехода культуры на ее последнюю стадию — на уровень цивилизации. Если культуру он квалифицирует как живое тело душевности, то цивилизацию как мумию культуры. Культура рождается из ландшафта, цивилизация же — из его окостенения. Человек культуры живет внутренней жизнью, а цивилизованный человек — внешней, среди тел и «фактов». Первый ощущает судьбу, второй понимает связь причины и следствия. Люди культуры живут бессознательно, цивилизованные люди — сознательно. В цивилизации воцаряется мозг, так как душа вышла в отставку» [2].

Сознательная жизнь культуры, согласно Шпенглеру, это приход к новому варварству. Здесь все становится предметом торговли, вульгаризируется, свидетельствует о приближении конца. Культура, переживающая период декаданса, не создает больше ничего нового, она мертва, творческий потенциал исчерпан. Но Шпенглер фиксирует не только фазы в циклическом развитии культуры, но и их продолжительность. Здесь выражена претензия автора «Заката Европы» на знание будущего. Если мы сегодня можем точно определить фазу, в которой находится наша культура, то мы вполне определенно будем знать как далеко до ее смерти. Но эта последовательность фаз в развитии культуры, как справедливо отмечает Р.Коллингвуд, «не более исторична, чем последовательность фаз в жизни какого-нибудь насекомого: яйцо, личинка, куколка, имаго. Таким образом, идея исторического процесса как духовного процесса, где прошлое сохраняется в настоящем, детально опровергается во всех ее аспектах. Каждая фаза культуры автоматически переходит в следующую, когда для этого наступит подходящее время, безотносительно к тому, как могли бы вести себя индивидуумы, жившие в ту пору» [3]. Таким образом, время культуры у Шпенглера не является собственностью самой культуры, а дано ей от природы. Это существенно обесценивает концепцию Шпенглера и ее возможное использование в ходе дальнейшего исследования.

Невольно возникает сомнение, а есть ли собственное время культуры? Культура есть деятельность людей и как результат, и как творческий процесс. Результат представлен обезличенными ценностями и нормами культуры. Творчество в культуре может быть проявлением только личностного начала, живой созидательной деятельности человека. Время культуры выступает как время человеческого бытия. Оно заключено внутри самого бытия. Время культуры, рассмотренное в деятельностном аспекте, дает многообразную палитру временных форм. Завершая исследование концепции культуры как диалога в творчестве М.М.Бахтина, С.С.Неретина констатирует временную неоднородность культуры. Она отмечает, «что культура — многоплановое событие: как факт она принадлежит истории, прошлому, как идея — умозрению, сверхвременному, но как смысл она может осуществляться только сейчас, в настоящем (с проекцией в будущее)...» [4]. Поскольку смысл культуры может быть дан только в настоящем, необходимо подтянуть прошлое и будущее культуры к ее настоящему.

Настоящее неуловимо. Оно содержит в себе «тайну» времени. С одной стороны, настоящее «только миг между прошлым и будущим». И если продолжить слова песни: «есть только миг, за него и держись», то это будет апофеозом настоящего. Но как удержать этот миг? Над этой проблемой бился христианский теолог Августин Аврелий. Он пришел к выводу, что удержать настоящее можно только сделав его вечным. «Кто удержал бы человеческое сердце: пусть постоит неподвижно и увидит, как недвижная пребывающая вечность, не знающая ни прошедшего, ни будущего, указывает времени быть прошедшим и будущим» [5]. Понятие времени к Богу неприменимо, а тот, кто делает это, не иначе как обветшал разумом. Применение к несотворенному бытию категории, которая имеет силу только по отношению к сотворенному, приводит к структурной ошибке [6].

По мнению Августина, для Бога времени нет. У людей оно есть потому, что господь указывает им время. Это указание способна понять только человеческая душа. Она, созданная по образу и подобию Отца небесного, применяет временное измерение ко всему сотворенному миру. Нет прошлого, настоящего и будущего как трех времен. И правильно говорить будет так: «есть три времени: настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего есть ожидание» [7]. Все времена настоящие и, рассуждая дальше, Августин приходит к выводу, что само настоящее лишено протяженности. Длительности в нем нет. Его нельзя разделить на какие-либо мельчайшие частицы. Оно стремительно уносится из прошлого в будущее. Настоящее — это миг. Мы вернулись к тому, с чего начали. Августин уверен, что если б миг длился, в нем можно было бы отделить прошлое от будущего. Но настоящее не продолжается. Отец церкви выносит свой приговор: объективно времени как длительности нет.

Но в одном представитель патристики прав, ключ к пониманию времени лежит в интерпретации настоящего. Ю.Б.Молчанов, отмечая дискуссионность вопроса о соотношении прошлого, настоящего и будущего, считает, что понять время — это значит уяснить для себя природу настоящего и если мы «не сможем ответить на вопрос, чем физически бытие событий настоящего отличается от бытия событий прошлого, которые были столь же реальны когда-то, но нереальны сейчас, проблема времени так и останется проблемой, то есть вопросом, на который нужно дать ответ» [8].

Мысль о том, что настоящее содержит в себе все модусы времени, является верной по отношению к культуре. Но вывод, что настоящее не длится, попробуем оспорить с собственных методологических и мировоззренческих позиций. Для Августина время является внешним фактором по отношению к человеческой истории. Наша позиция прямо противоположная. Особое социальное время как время истории рождается и существует благодаря человеческой деятельности. Человеческая деятельность длится, ее можно измерить, соот-

нести с привычным временем природных процессов. Настоящее человеческой деятельности будет включать в себя объективно прошедшее время и ненаступившее будущее. Ибо деятельность человека целесообразна. Достижение цели относится к будущему. Но она регулирует и направляет деятельность, тем самым существуя в настоящем. Настоящее является диапазоном, ограниченным началом и концом одного события в культуре и пересекающего момент хронологического настоящего. Такое понимание настоящего в целом соответствует представлениям о «событийной» природе настоящего, т.е. его зависимости от длительности событий-изменений в протекании культурных процессов различного содержания и уровня. Событийный подход отвергает хронологическую константность настоящего и ставит его в зависимость от событий, имеющих различное содержание и длительность. В этом случае «настоящее всегда соотносено к какому-либо наличному состоянию, событию, и длительность этого события, состояния, определяет «размеры» настоящего, причем в каждом конкретном ряду событий это определение специфично» [9].

Резюмируем сказанное. В понимании настоящего существует три позиции. Для первой позиции настоящее всего лишь неуловимый миг. Вторая позиция вытекает из первой: настоящее только тогда является настоящим временем человека, если содержит в себе его прошлое и его будущее. В современной науке альтернатива «одномоментного» или «размытого» настоящего в ее различных вариантах сохраняется как оппозиция дискретного и континуального подходов, а «вопрос о становлении (настоящем, «теперь») является наименее разработанным» [10]. Третья позиция, которой мы придерживаемся, позволяет раскрыть процессуальность настоящего. На необходимость исследования процессуальности человеческого бытия обращает внимание В.Е.Кемеров: «... есть люди и связи, есть вещи и процессы, т.е., с одной стороны, люди или вещи в их самодостаточном замкнутом бытии, с другой — связи, взаимодействия, отношения, процессы, которые существуют между людьми». Он отмечает, что «назрела необходимость переставить акценты в схемах «вещи и процессы», «люди и процессы». Пришла пора осуществить методологическую транспозицию, в результате которой понятие «вещь» выявит процессность ее устойчивого бытия, а люди будут описаны не только как проводники и носители социальных процессов, но и как сила их возбодновения, реализации, нарастания». С методологической точки зрения, продолжает В.Е.Кемеров, «не то важно, что люди или вещи рассматриваются в процессах, а то, как способ бытия людей реализует и модифицирует социальный процесс, как характеристики вещей и людей выражают ход процессов и определяют их логику» [11].

Культура как смысл является настоящим. Настоящее процессуально. Процессуальность настоящего осуществляется благодаря наличию причинных и целевых отношений, представляющих два противоположных по своему направлению типа межсобытийных связей. В отношениях «причина — следствие» предшествующие события детерминируют последующее. В отношениях «средство —

цель» последующие события обуславливают предшествующие. Хотя в хронологическом, измеряемом, «объективном» времени постановка цели всегда предшествует выбору средств. Но в сознании человека событие-цель как бы проецируется в тот отрезок времени, который хронологически расположен за моментом реализации события-средства. Здесь можно провести аналогию между временным проецированием цели и пространственным опредмечиванием зрительного образа. Последний опознается человеком не как отпечаток предмета на сетчатке, а как сам предмет, локализованный в определенной области физического пространства [12].

Временное гетерогенное образование, каким является настоящее, не просто в разных пропорциях содержит в себе элементы прошлого и будущего, но тип связи настоящего с прошлым отличается от типа связи настоящего с будущим. Своеобразное сочетание реализованных связей, которые путем повторения актуализируются в настоящем, и потенциальных связей, относимых к хронологическому будущему, позволяет говорить о возрасте культуры в настоящем.

2. СВЯЗЬ ПОКОЛЕНИЙ В КУЛЬТУРЕ

Американский антрополог М.Мид предложила временную типологию культур. Она выделяет культуру постфигуративную, где дети прежде всего учатся у своих предшественников, кофигуративную, где все, и дети и взрослые учатся у своих сверстников, и префигуративную, где взрослые также учатся у своих детей [13]. Концепция М.Мид зависит от одновременного проживания в каждой культуре по крайней мере представителей трех поколений. Выходит, что временная неоднородность настоящего обусловлена наличием трех субъектов или держателей времени. В данном случае мы игнорируем тот факт, что современное увеличение продолжительности жизни ведет к увеличению числа генераций в культуре и она может быть представлена в некоторых случаях пятью поколениями. Последнее усложняет концепцию, но не меняет ее сущности. По замыслу автора, живым олицетворением прошлого в настоящем являются деды, настоящее представлено отцами, а будущее остается за детьми. Только благодаря наличию связи между поколениями обеспечивается преемственность культуры. Концепция М.Мид удовлетворяет нашему основному требованию, время в ней является внутренним временем культуры, а не заданным извне. Субъекты времени персонафицированы: деды, отцы, дети, что соответствует духу концепции Я-истории. Наше Я может представить себя принадлежащим к любому поколению, и его жизненный путь в идеале связан с постепенным переходом из одной генерации с другую. Обратимся к более детальному анализу.

В постфигуративной культуре время сворачивается в круг. Изменения протекают так медленно и незаметно, «что деды, держа в руках новорожденных внуков, не могут представить себе для них никакого иного будущего, отличного от их собственного прошлого. Прошлые взрослых оказывается будущим каждого нового поколения; прожитое ими — это схема будущего для их детей. Будущее у детей формируется таким образом, что все пережитое их предше-

ственниками во взрослые годы становится также и тем, что испытывают дети, когда они вырастут» [14]. Люди, живущие в постфигуративной культуре, лишены письменности и других средств передачи прошлого опыта, вынуждены хранить его в собственной памяти и в отработанных формах действий каждого поколения взрослых. Когда у народа нет письменности, нет документов прошлого, то чувство новизны быстро сглаживается и растворяется в общей атмосфере прошлого. Старшие редактируют ту версию культуры, которую надлежит знать молодым. Перемена мифологизируется или вообще отрицается. По мнению американского антрополога, на этот факт до настоящего времени обращали недостаточно внимания. Даже общение с другими народами не могло поколебать чувства всепоглощающей вневременности. Но это чувство всепобеждающего общая может быть окрашено отчаянием и страхом, боязнью утратить знания, необходимые для доброго дела. Возникает представление, что люди становятся все более маленькими в каждом последующем поколении и могут даже вообще исчезнуть. Можно сказать, что этот страх аналогичен экзистенциальной тревоге. Тревога за будущее оборачивается тревогой за прошлое.

Говоря о взаимодействии постфигуративных культур с другими культурами, нужно отметить, что здесь нет единого сценария. Постфигуративные культуры могут включать в себя возможность принятия другой культуры путем создания системы параллельных значений, но также могут воспитывать в своих представителях уверенность в невозможности приспособления к чужим культурам. С точки зрения М.Мид, ключевыми условиями для сохранения любой постфигуративной культуры является отсутствие сомнений и отсутствие осознанности. Исследования М.Мид подтверждают, что постфигуративная культура — это мир повседневности, еще не лишенный собственной прозрачности. Если говорить о временном кругозоре постфигуративной культуры, то ее временные представления еще формируются на основе пространственных. Это исторически и онтогенетически первая ступень в осознании времени. Еще в XIX веке М.Гюйо писал: «Желать подобно Спенсеру построить пространство с помощью времени, следовательно впасть в противоречие с истинными законами эволюции, ибо, напротив, лишь с помощью пространства мы приходим к представлению времени» [15].

Пространственный характер первичных временных представлений подтвержден психологическими исследованиями Ж.Пиаже. О постепенном становлении в сознании ребенка абстрактного представления о длительности безотносительно к пространственным измерениям движения различных объектов писал Л.Мардер [16]. Анализ временных отношений в структуре мифологического сознания также свидетельствует о первичной пространственности временных понятий, свойственных традиционным культурам [17]. О их сохранении во временной лексике писал М.И.Стеблин-Каменский [18].

Анализу кофигуративной культуры посвящена большая часть второй главы «Культура и преемственность» работы М.Мид. В кофигуративной культуре «преобладающей моделью поведения для людей, принадлежащих к данному обществу, оказывается поведе-

ние их современников» [19]. Отмечается, что конфигурация не может быть единственной моделью передачи культуры в обществе. В противном случае и старые и молодые сочли бы естественным факт усиливающегося непонимания между поколениями. Конфликт между отцами и детьми был бы невозможен, поскольку исчезает осознание конфликтности. Но это не так. В конфигуративных культурах старшие по возрасту занимают господствующее положение в том смысле, что они определяют стиль конфигурации, устанавливают пределы ее проявления для более молодых. Такие общества характеризуются переходом власти из рук дедов к отцам. Факт известного разрыва между поколениями принимается. В порядке вещей считается, что каждое новое поколение будет жить в мире с иной технологией. Но все-таки здесь речь идет об изменении в пределах неизменного. Во всяком случае старшее поколение полагает существующим общее согласие по поводу того, что есть истина, добро и красота.

Другой важной особенностью конфигурации является то, что ослабевает прямая связь отцов и детей. В конфигуративной культуре модели поведения взрослых ребенок может усваивать и не от своих собственных родителей. Общество, где преобладает такая культура, основано на нуклеарной семье с ее двухпоколенной закреплённостью установок в раннем возрасте. Ребенок уже знает, что его мать и отец отличаются от своих родителей, и когда он вырастет, то не будет похож на собственных родителей. Образцы поведения он уже черпает не только из кровно-родственного мира взрослых. Возможность выбора многократно усиливается. Общества могут к тому же сознательно использовать возможности, заложенные в конфигурации. Побуждение взрослых и подростков объединяться в группы, в которых их не воспитывают и не обучают, делает побуждающее их общество гибким, легко адаптирующимся к новым условиям. Вместо всепоглощающего чувства вневременности наступает осознание факта необратимости социальных изменений. Данная культура характеризуется возросшей ролью сознательного начала, формирует линейное представление о времени человеческой истории.

В конце своего исследования М.Мид очерчивает контуры префигуративной культуры. В качестве первой черты становящейся, относительно новой культуры выделяется стирание классовых, политических и традиционно понятых культурных различий. Их место заступают возрастные различия, различия между поколениями. «Сегодня же вдруг во всех частях мира, где все народы объединены электронной коммуникативной сетью, у молодых людей возникла общность опыта, того опыта, которого никогда не было и не будет у старших. И наоборот, старшее поколение никогда не увидит в жизни молодых людей повторения своего беспрецедентного опыта перемен, сменяющих друг друга. Этот разрыв между поколениями совершенно нов, он глобален и всеобщ» [20]. Второй важнейшей чертой префигуративной культуры является неизвестность будущего. Некоторые из взрослых предвидели, что так оно и будет. Они-то и оказавшись предвестниками будущей префигуративной культуры. Говоря повседневным языком, мы дожили до тех времен, когда «яйца

куру учат». Но направленность на неизвестное будущее не исключает предшествующего культурного опыта. Существование префигуративной культуры неспособно отменить мир повседневного и культурного опыта. Она способна подвергнуть их «снятию» в философском значении этого термина.

Итак, мы имеем три типа культур, где господство прошлого сменяется настоящим и достается в конце концов будущему. Это иерархическая, универсальная модель культур, взятая в их временном срезе. Безусловно, она не похожа на традиционную модель культурной эволюции. Например, в основе концепции культурного развития П.Сорокина лежит представление о природе конечной ценности (конечной истинной реальности). Его заслуга состояла в том, что он принципиально изменил подход к анализу великих культурных традиций. Его концепция культуры более универсальна, чем у Данилевского, Шпенглера, Тойнби, которые связывали определенную культуру с конкретными временами и народами. П.Сорокин сосредоточил свое внимание на причинно-смысловой логике функционирования и развития культуры как системы. На вопрос о природе конечной ценности человечество дало, по его мнению, три основных ответа. Им соответствуют три типа культур: чувственная (объективная реальность и ее смысл чувственны), идеациональная (подлинная реальность умопостигаема) и наконец их синтез в идеалистической культуре, где реальность провозглашается чувственно-сверхчувственной [21]. Культуры П.Сорокина соотносимы с прошлым, настоящим и будущим. Но этот временной фактор в них является вторичным. Придется признать, что концепция М.Мид является более универсальной и ценностно-нейтральной в том плане, что единственной ценностью провозглашается время.

3. ТРАДИЦИЯ КАК КОММУНИКАЦИЯ

Временная типология культур тесно связана с социальным порядком и преобладающим типом личности. Характер социального порядка может быть определен по его отношению к традиции. Интересную типологию традиций и ее связь с личностной ориентированностью предложил Д.Б.Зильберман. Е.Гурко, автор предисловия к публикации Д.Б.Зильбермана, отмечает, что Зильберман разрабатывает идею «*philosophia universalis*» как той философской сферы, где присутствуют и свободно вращаются все когда-либо предложенные типы философствования, того «философского рая», о котором умирал мечтал Сократ...» [22]. Д.Б.Зильберман подчеркивает специфический, сконструированный характер культурной реальности, ее отличие от «реальной реальности» остального мира. Он определяет культуру как сферу «сюрреализации философии» (понимание сюрреальности близко современному понятию «виртуальной реальности»). Итак, Д.Б.Зильберман предлагает типологию культурной традиции, точнее, типологию вовлеченности в культурную традицию или типологию модальностей традиции в рамках культуры (или типологию «модальной реальности»). Типология выглядит следующим образом: «метафизика традиции»; «феноменация традиции»; «внутрикультурный абсурд» как неспособность помыслить тради-

цию. В виде модальностей она выглядит как деонтическая модальность, аподиктическая модальность, гипотетическая модальность.

Типология модальностей традиции имеет глубокий социальный смысл, заключенный в исследовании смены механизмов и средств коммуникации. Автор статьи «Традиция как коммуникация» анализирует оппозицию: письменное — дописьменное — «послеписьменное». Он пишет: «... мы предлагаем усмотреть основание дихотомии (или даже трихотомии) в смене форм традиции, когда она осуществляется на нормативной, ценностной или идейной основе, и с какими коммуникативными средствами это связано» [23].

Традиция в переводе с латинского значит передача, предание. Нейтральное понимание традиции означает передачу элементов социального и культурного наследства от поколения к поколению. Традиция как предание характеризует ценностный способ передачи предшествующего опыта. Такой способ передачи рассчитан не на объективное содержание традиции, им может быть только знание, а имеет в виду мотивировку к передаче как таковой, при сохранении нейтральности к тому, что передается. Парадоксальность такого наследования заключена в том, что может быть утрачена субстанция содержания, но не должен быть потерян мотив к передаче. Такой механизм наследования присущ традиционному обществу, или обществу постфигуративной культуры.

Смена формы традиции начинается с индивидуализации, которая является первым признаком анонимности в традиционном обществе. Индивидуализация, соединенная с письменностью, явилась средством развития другой альтернативы, а именно автономизации личности. Д.Б.Зильберман выделяет два уровня в механизме передачи традиции. Традиция значений передает нормативную структуру языка, а традиция знаков — ценностную. «Различение этих двух уровней создает разные возможности реконструкции прошлого и предвидения будущего — хотя бы вследствие их взаимного наложения в символах. Таким образом, опирание традиции на «прошлое» — акт далеко не элементарный: из него в зависимости от того или иного ракурса интерпретации выступают разные модальности пользования традиций. Очевидно, наличная социальная организация общества во многом определяется способами пользования разными формами языка традиции» [24].

Автор также отмечает, что семиотика не годится для объяснения культуры, поскольку возможны ситуации реального разрыва, который фиксируется и в культуре и в сознании, когда знаки и значения дрейфуют независимо друг от друга. Возможность ситуации разрыва возрастает с возникновением письменности. С этого момента, для того чтобы «восстановить» прошлое, необходимо работать с текстом. Наличие текста влечет за собой многообразные последствия. Текст организован по законам структуры конкретного языка. Существует тенденция воспринимать формальные связи как содержательные. Тем самым структура языка переносится на структуру объекта. Текст не ограничен одной фразой и его построение предполагает сюжетность, которая имеет свои логические законы. Внесение сюжета во внетекстовую реальность перестраивает одновре-

менные и порою не связанные между собой события в последовательную и связанную цепочку. Текст зачастую кодируется идеологически, что создает высший порог декодирования между автором и читателем. Мы попадаем в ситуацию, описанную Ю.М.Лотманом: «Мы действительно окружены не-семиотическим миром, но мы не видим его. Мы видим тот мир, который создаем — семиотический мир не-семиотического мира. И как можно вырваться за пределы семиотики? Как это сделать? Ведь если нельзя вырваться, то и объекта нет. То, что — все, одновременно и ничего. Это вопросы, на которые мы сейчас не имеем ответа» [25].

Ю.М.Лотман как бы констатирует синдром Пигмалиона, характерный для современной науки. Сначала происходит процесс конструирования социальной реальности, а потом осуществляется процесс ее познания в виде объективной реальности. Мы не можем изменить ситуацию, но мы можем изменить отношение к ней: взять ее как факт реального человеческого бытия. В этом русле сейчас и происходит развитие социального знания. Такова, например, концепция культуры как произведения, предложенная В.С.Библером. [26]. Ситуация раздельного «дрейфования» знаков и значений и неразрешимого противоречия семиотического и не-семиотического мира, внесение смысла, бесконечно открытого новым значениям, смысла принципиально незавершенного, соответствующего диалогическому смыслу М.М.Бахтина, не решает, но делает возможным исследование проблемы письменного способа передачи традиции. Культурный смысл вносится индивидом в текстовую реальность, он наедине с текстом. Он ограничен текстом. Но границы текста не пролегают так, как на географических картах, где содержание свободно располагается внутри очерченных границ. Форма текста размыта и является одновременно границей культурных областей. М.М.Бахтин писал, что «внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее. ...Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность; отвлеченный от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает» [27].

На границах один смысл соприкасается с другим смыслом, преобразуя друг друга, они рожают новый смысл. Письменность как способ передачи традиции расширяет и закрепляет автономию личности. Это и дает основание назвать такую личность «ориентированной изнутри» (термин Д.Б.Зильбермана). Такой тип личности соответствует обществу с кофигуративной культурой.

И, наконец, иной тип личности рождается в условиях «послеписьменных» механизмов и средств коммуникации. Современному обществу соответствует «гипотетическая модальность», или культурная традиция «внутрикультурного абсурда» как неспособность помыслить традицию. К подобным заявлениям нужно относиться очень осторожно. По своей категоричности, образности они соответствуют духу постмодернизма. Их шокирующее воздействие оказывается не лишенным здравого смысла. Неспособность помыслить традицию означает, что отныне у человека нет прошлого. Или, напротив,

он способен выбирать и произвольно создавать свое прошлое, используя метод деконструкции Ж.Дерриды. По замыслу автора, его детище позволяет учитывать множественность голосов, «каждый из которых звучит из особой точки пространства» [28]. Способность удерживать полифонию голосов, заявленная постмодернистами, на практике оборачивается разъятием прошлого и вольным оперированием его элементами в новых и новых комбинациях. Следует признать, что на первый взгляд метод деконструкции не противоречит современной идее конструирования социальной реальности. Но пределы деконструкции, как и конструкции, заданы не-семиотическим миром. Для того чтобы осуществить метод деконструкции, надо иметь объект деконструкции. Прошлое существует всегда. Отдельный индивид может отречься от собственного прошлого, позаставать прошлое у другого лица, тщательно скрывать свое прошлое, но это будет всего лишь иллюзией отказа от прошлого. Непроизводимое прошлое представлено традицией. «Невозможность помыслить традицию» не означает ее отсутствия.

В.А.Кутырев считает, что традиция передает эстафету человеческого существования. Когда мы говорим, «что» передает традиция, «мы имеем в виду факт передачи бытия». Под традицией понимается не передача как таковая, это слишком похоже на простую коммуникацию, и не наследие, несущее в себе черты статичности, а преемственность. Преемственность выражает сущность традиции и означает, что передача дошла, эстафета принята. Предлагается предельно широкое определение традиции как области сохранения меняющихся характеристик любого предмета, когда он рассматривается как культурный феномен. «Традиция — это проявление универсалий бытия, иммунная система общества, фундамент и субстанция культуры» [29].

Традиция сама по себе не развивается, а лишь трансформируется под влиянием внешних обстоятельств. Традиции относятся автором к той части духа, которая останется, если из него вычестить интеллект. Но так ли несовместимы традиции и интеллект, традиции и разум? Эту проблему ставил Х.Г.Гадамер в контексте сравнения Просвещения и Романтизма. Романтизм рассматривает традицию как очевидность, данность, подобную данности природы, которая не нуждается в разумных основаниях. Х.Г.Гадамер пытается снять противопоставление между традицией и разумом. Сохранение традиции нуждается в разуме, а новое способно к удержанию старого только используя традицию [30].

Таким образом, невозможность помыслить традицию представляет собой особую форму трансформации традиции. Традиция предстает на суд разума в результате изменившегося человеческого бытия. В том случае, когда будущее не определено, невозможно предсказать ту форму, в которой традиция будет передана. З.Бауман выделяет и описывает две тотальные практики мышления, направленные на понимание и изменение действительности. Он называет их «законодательным» и «интерпретирующим» разумом. «Законодательный» разум находит определенные основания, которые позволяют ему быть судьей в вопросах истины. Но в условиях, когда

нет одной истины, рождается интерпретирующий подход. Он появляется на свет, когда уже акт примирения человека с внутренне плюралистической природой мира состоялся. Его неизбежным следствием является амбивалентность и непредсказуемость человеческого существования.

Согласно Д.Б.Зильберману, неспособность помыслить традицию как ситуация «внутрикультурного абсурда» оборачивается гипотетической модальностью, которой соответствует тип личности, «ориентированной извне». Когда будущее принципиально неизвестно, в условиях усиливающегося межкультурного взаимодействия и становления глобальной культурной ойкумены, роль традиций в развитии общества чрезвычайно усложняется. Ситуация «внутрикультурного абсурда» может быть рационально осмыслена как осознание недостаточности собственного культурного прошлого. Представим человека, собирающегося в дорогу. Допустим, он едет отдыхать на море или в горы, или собирается навестить родных, а может быть, в спешке собирается срочно уехать по делам. В принципе, каждый из нас, поставив себя на его место, может без особого труда представить содержимое его багажа. Если будущее предсказуемо, то можно определить, что из прошлого пригодится в будущем, какой тип личности, какие ее черты необходимо формировать в настоящем. Это сфера социального «пред-знания», когда завтра в общих чертах известно наперед. А теперь представим собирающегося в путь человека, который не знает, куда он едет — на юг или на север, и находится в полном неведении, что же все-таки брать с собой. Существует как минимум три выхода: не брать ничего; постараться взять с собой все, что можно, и, наконец, хорошенько поразмыслив, взять с собой универсальные вещи — на все случаи жизни. Такие, пожалуй, есть у каждого. Аналогичная ситуация складывается в культуре. Общество, уверенное в своих силах, самонадеянно заявляет, что ничего из прошлого ему не жаль. Феномен Пролеткульта в нашей стране не уникален. В его основе лежит обычная логика авангардистов в борьбе с классикой в искусстве, обновленцев в церкви, революционеров в политике. Много говорили о новых «боевых и трудовых» традициях в нашей стране. Но не будем обольщаться. Изобретением новых традиций занимались не только в России. Вспомним хотя бы Великую Французскую буржуазную революцию и ее новую религию с культом Верховного существа, рожденную ею гильотину и многое другое. О новых «традициях» любят до сих пор говорить в Англии, на что обращают внимание исследователи Кембриджского университета. Но это не традиции в собственном смысле слова. Они, по мнению В.А.Кутырева, не онтологичны, ибо не фиксируют преемственности. Л.Карсавин в свою очередь писал: «Отъединенные от прошлого целостно, мы не живем в настоящем». Каждая культура, как и каждый приличный человек, должна иметь свое прошлое. Итак, второй вариант. Берем с собой из прошлого все, что в состоянии дотащить. Вспоминается детский стишок о человеке, который собирался на рыбалку. Он взял с собой много разных вещей: и лодку, и примус, и кресло, и плед, панаму, очки, радиоприемник и т.д. Наш герой перевернулся в лодке. Мо-

раль такова: для настоящего рыбака нужна удочка только да и река. Прошлое как культурный багаж компактно и целостно. Прошлое представлено традицией. Взять с собой все прошлое — означает сделать настоящее и будущее прошлым. Дед качает на руках собственного внука и знает, что он повторит его судьбу. Мотив возвращения к истокам, к тому, что было, представлен современным традиционализмом. Но не стоит выдавать желаемое за действительное: полный возврат к прошлому невозможен. Остается третий вариант: поиск культурных универсалий, связанный с выходом за рамки каждой конкретной культуры. Этот поиск предполагает переосмысление прошлого.

4. ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ В КУЛЬТУРЕ

Подведем некоторые итоги. Анализ развития общества как системы, на уровне ее структуры, функционирования и развития, позволяет выделить три типа социальных систем в истории общества. Традиционное общество характеризуется стабильностью структуры и функционирования. Это самое стабильное общество, которое известно, ибо развитие максимально сливается с функционированием. Эта социальная система есть общество префигуративной культуры, где господствует тип личности, ориентированный традицией. Второй тип социальной системы может быть описан как общество с нестабильной структурой (например, где господствует высокая вертикальная и горизонтальная социальная мобильность), в котором функционирование является развитием. Можно сказать, что речь идет об обществе, где акцентированной, общей для всех индивидов является социально одобренная цель. О нем писал американский социолог Р.К.Мертон. Цель остается постоянной, а общество в лице отдельных индивидов ориентировано на постоянное изобретение средств ее достижения. В такой социальной системе господствующей является кофигуративная культура с соответствующим ей типом личности, ориентированной изнутри. Сфера индивидуальной свободы чрезвычайно возрастает по сравнению с предшествующей системой. Нестабильное общество — третий тип социальной системы. Оно характеризуется возросшей хаотизацией действий индивидов, их непредсказуемостью. В какой-то степени историческим аналогом неравновесной системы могут служить революции. Неравновесность в этом случае выступала как ненормальное состояние. Люди действовали в условиях высокого эмоционального напряжения, меняли свои стереотипы, как бы перескакивали на другую орбиту поведения. Историки неожиданно для себя обнаружили, что люди, штурмовавшие Бастилию, и участники сентябрьских убийств были в массе своей добропорядочные буржуа и почтенные отцы семейств. Важно отметить, что их поведение нельзя было объяснить и воздействием толпы, где человек теряет свое лицо, приобретая взамен силу и анонимность, поскольку и поведение толпы становится все менее предсказуемым. Порядок такой социальной системы прозревается за фасадом современности в качестве общей человеческой судьбы. Становится префигуративная культура с типом личности, ориентированной извне. Свобода отдельной личности все бо-

лее увеличивается. Моментом возрастания свободы является и то, что личность, а не общество, должна определять границы собственной свободы, при этом возлагая на себя возросшее бремя ответственности. Временная типология культур, расположенная на оси времени, дает возможность говорить о возрасте самой культуры. Возраст культуры определяется ее отношением к прошлому, настоящему и будущему и является результатом сравнения с другими культурами.

Говоря о возрасте культуры, можно провести аналогию с возрастом человека. Возраст человека как длительность его индивидуального существования задан природой и социальной средой, определяется и оценивается другими и есть собственное ощущение возраста. Календарного возраста у культуры нет в том смысле, что длительность ее существования не задана внешними факторами. Возраст культуры как результат сравнения с другими культурами мы определили. Но можно говорить еще и о психологическом возрасте культуры, о ее самоощущении возраста.

Психологический возраст культуры не является постоянной характеристикой. Поэтому необходимо ввести понятие субъекта психологического времени культуры. Наиболее распространенным является подход, который связывает понятие социального субъекта с определенным периодом. Но существующие периодизации истории имеют одну общую особенность. Прошлое породило настоящее, настоящее определяет будущее. Односторонность, а следовательно, и уязвимость широко распространенного подхода заключена в известной доле телеологизма и не учитывает того, что народы жили сами для себя. Их бытие это не только жизнь для потомков, но и бытие для себя. Г. К. Овчинников, говоря о периодизации русской философии истории, обосновывает правомерность иного подхода, «который вполне отражает специфику национально-государственных форм бытия данного народа и связанных с ним культурно-исторических общностей или миров» [31]. Далее, в истории России им выделяются основные общности или миры: Киевская Русь, Московская Русь, Российская империя. От взгляда автора не ускользает хрестоматийность данной периодизации, но он обращает внимание на другой важный момент. «Различие состоит лишь в том, что мы имеем в виду не периоды, а общности. Каждая из них прошла свой крестный путь — становление, зрелость, увядание» [32]. Достоинство данного подхода в том, что он позволяет органично совместить представление о линейной направленности исторического процесса во времени с циклическим развитием общностей. Субъектом и объектом исторического познания являются общности. Одна общность познает, изучает жизнь другой, уже состоявшейся в истории общности. Время мира или культурно-исторической общности определяет доминирующую в обществе концепцию времени. «Человек не рождается с «чувством времени», его временные и пространственные понятия всегда определены той культурой, к которой он принадлежит», — подчеркивает А. Я. Гуревич [33]. «Участник культуры погружен в ее коммуникативную сеть и, находясь внутри нее, видит лишь то и столько, что и сколько позволяет видеть сама эта сеть», — отмечают авторы статьи о смыслоозначении в культуре

[34]. Точнее, представления о времени определяются не культурой в целом, а ее культурно-историческим состоянием, обладающим относительной целостностью, которую вслед за Г.К.Овчинниковым мы назвали миром или культурно-исторической общностью. При этом единственный субъект погружен, заброшен в мир культуры. И, несмотря на то, «что мир культуры создается целеполагающей деятельностью человека, сама эта деятельность реализуется и утверждается в культуре как принадлежащая ей, а не субъекту. Это — превращенная форма человеческой субъективности» [35].

Исследования психологического времени личности позволили вскрыть феномен парциальности настоящего: из скольких порций (частей) состоит психологическое настоящее. Если говорить о людях, то события их настоящего хронологически не следовали друг за другом, а чередовались с событиями ненастоящего. Гипотетические кванты времени оказались как бы «пористыми» [36]. То же самое можно сказать и о культуре. Принадлежность события к настоящему в культуре не зависит от его хронологической локализации. В данном случае речь идет не об историческом событии в его подлинном смысле, а о его образной форме, в какой оно представлено в культуре. Используя представление о событийной природе настоящего, мы исходили из представления об онтологической противоречивости времени — из диалектического единства его дискретности и непрерывности. Событийная сторона выражает его дискретность, в то время как межсобытийные связи раскрывают его процессуальность. Если удельный вес актуальных связей прошлого события в настоящем очень высок, то вероятность его отнесения к настоящему в культуре очень высока. Отсюда становится понятным, что актуальность хронологически более отдаленных событий может быть выше актуальности событий менее отдаленных. Этим объясняется эффект парциальности настоящего и чередование «настоящих» и «ненастоящих» событий. Последнее находит свое выражение в парадоксах «прошлое после настоящего» или «будущее до настоящего». Трем временным модусам соответствуют три типа связей: настоящему — актуальные, прошлому — реализованные, будущему — потенциальные связи. Соотношение прошлого, настоящего и будущего может быть представлено в виде кругов Эйлера. Рассогласование хронологической и культурной удаленности события можно обозначить психологическим термином — инверсией удаленности. Инверсии возникают в культуре, ориентированной на собственное, а не на хронологическое время. Культурный временной центр может быть смещен в прошлое, как, например, в постфигуративной культуре, так и в будущее. Последнее характерно для периодов революционного переустройства общества, кардинальных изменений в культуре, когда настоящее лишено собственной самооценности, носит инструментальный характер, являясь средством достижения будущего. Временные децентрации в культуре деформируют оценку хронологической удаленности событий и чреваты парадоксами. Децентрации коренным образом могут изменить временной статус разных межсобытийных связей. Прошлое, настоящее и будущее теряют свою устойчивость и трансформируются друг в друга.

Временные децентрации в культуре описывает А.Е.Чучин-Русов. Он развивает идею о бинарном характере структуры мировой культуры. Классицизм с его посевами «разумного, доброго, вечного» характеризуется, по мнению автора, идеалистической устремленностью в будущее. Романтизму с его психологизмом, эксцессами, неумеренностями присуща ностальгическая тяга к прошлому. В историческом процессе существует детерминизм в существовании культурных эпох: W — романтизм, M — классицизм. Эпохи являются результатом расщепления архетипа «сильный — слабый». На полюсе «M» нарушается одна его часть. Понятие «сильный» заряжается знаком плюс, а «слабый» — знаком минус. На полюсе «W» все происходит наоборот. В романтические эпохи символ «слабый» нередко читается со знаком плюс. Например, «маленький человек» А.Чехова. Символ же «сильный» со знаком минус — Каренин у Л.Толстого. Автор статьи утверждает, что новизна в культуре не есть новизна явления, факта, мысли, но лишь новизна контраста с чем-то предыдущим [37]. Осознание этого факта достигается в культургерменевтике, которая представляет собой культурное чтение, где в первую очередь реализуется искусство соотнесения, сопоставления, сравнения. Например, «Земля — Небо» (пространство) и «Жизнь — Смерть» (время), отвечающие четверице М.Хайдеггера [38]. Поскольку на наше восприятие исторических событий решающее влияние оказывает наш постоянно меняющийся менталитет, события из разных пространственно-временных точек истории всякий раз будут являться в новом свете. Но сам этот новый свет будет зависеть от эпохи, с присущей ей временной децентрацией. Между полюсами с противоположными временными децентрациями культура пребывает в таком состоянии, где увеличивается возможность совпадения временного центра культуры с хронологическим настоящим. Наиболее существенная деформация временных отношений происходит при смещении временного центра в прошлое.

В.Н.Финогентов

ИСТОРИЯ КАК ТВОРЧЕСТВО

1. КРЕАТИВНОСТЬ КАК ХАРАКТЕРНАЯ ЧЕРТА НЫНЕШНЕГО ЭТАПА ИСТОРИИ

Понимание людьми истории во многом определяется особенностями того ее периода, в течение которого этим людям довелось жить и мыслить. Так, периоды революций и войн задают эсхатологические (*эсхатология* — учение о «конце света»; от греческих корней *eschatos* — последний и *logos* — слово, учение) настроения и соответствующие доктрины. Относительно благополучные, эволюционные периоды в истории той или иной цивилизации отмечены преобладанием прогрессистских концепций. Правомерность и необходимость рассмотрения истории как творчества обусловлены особенностями нынешнего ее отрезка, а именно: беспрецедентным нарастанием темпов технологического развития, очевидным преобладанием инновационной составляющей социального процесса, несомненным приближением особой точки в развитии мирового сообщества. Сказанное не следует понимать таким образом, что до прихода современной эпохи история не имела творческого характера. Убежден, что история изначально является специфическим типом творческой процессуальности. Однако далеко не все периоды истории так ярко демонстрируют свой творческий характер, как нынешний. Образно говоря, многие периоды истории «скрывают» свой творческий характер. Сказанное не надо интерпретировать и так, что нынешний — очевидно творческий — этап истории является более прогрессивным, благополучным, гуманным и т.п., по сравнению с предшествующими. Отчетливо проявляющаяся креативность современного социального процесса свидетельствует прежде всего о нарастающем драматизме бытия человека и человечества, о все более явной негарантированности продолжения исторического процесса. Действительно, всякое творчество — это прыжок в неизвестность. Неизвестность же всегда чревата опасностью. Поэтому повышение степени креативности социального процесса означает в первую очередь возрастание хрупкости бытия человека и человечества. Человек разумный должен в этих условиях выработать соответствующую растущей хрупкости своего бытия стратегию деятельности. Для выработки такой стратегии необходимо в частности глубоко осмыслить содержание самого тезиса «история есть творче-

ство». Понятно, что здесь мы сможем рассмотреть лишь некоторые аспекты содержания этого тезиса. При этом следует иметь в виду, что понятие «история» используется мною в достаточно определенном смысле: история ниже понимается как сам реальный процесс развития отдельных этнокультурных сообществ и человечества в целом, а не как повествование (в частности, научное повествование) об этом процессе (об его отдельных фрагментах).

2. ИСТОРИЯ КАК ВИД ИННОВАЦИОННОЙ ПРОЦЕССУАЛЬНОСТИ

Первым шагом к установлению специфичности исторического процесса может быть отнесение его к одному из фундаментальных типов процессуальности, свойственных универсуму. На наш взгляд, процессуальность универсума представляет собой единство трех фундаментальных типов (уровней) процессуальности. Первый из них — хаотическая процессуальность, слитая воедино с абсолютным покоем, — свойствен уровню бытия бесконечного как такового. Второй — функционирование (циклическая процессуальность) — свойствен уровню бытия конечного как такового. Третий — инновационная, творческая процессуальность (развитие) — свойствен уровню бытия конечного, фундированного бесконечным. Других столь же фундаментальных типов (уровней) процессуальности не существует. Иначе говоря, любая процессуальность (природная, социальная, духовная), с которой мы имеем (или будем иметь) дело, либо относится к одному из указанных типов, либо является некоторой их комбинацией. Пропорции, в которых присутствуют в изучаемой процессуальности эти — фундаментальные — типы процессуальности, определяются соотношением различных видов связности, свойственных исследуемой процессуальности. Самые разные виды связности, преемственности, единства следующих друг за другом фрагментов процессуальности я называю памятью субъекта этой процессуальности. Память, свойственная различным субъектам процессуальности, чрезвычайно многообразна. Один полюс этого многообразия образуется абсолютной памятью. Субъект такой процессуальности абсолютно самотождествен, он находится в абсолютном покое. Противоположный полюс многообразия видов памяти представлен абсолютным отсутствием памяти.

Соответствующий «субъект» характеризуется абсолютной несамотождественностью. Его процессуальность является чисто хаотической. К полюсу абсолютной памяти примыкают субъекты, которым свойственны виды памяти, совершенно «не захваченные» процессуальностью. Память такого (лапласовского) рода однозначно определяет характер процессуальности, оставаясь при этом абсолютно стабильной, неизменной. Процессуальность субъектов, обладающих такой памятью, является строго циклической или квазициклической (функционированием). Для природных систем роль памяти такого рода играют законы, исключенные из процессуальности (например, законы механики). Знание подобных законов позволяет однозначно вывести из данного состояния изучаемой системы все остальные ее состояния. Обширное пространство между по-

люсом, образованным полным отсутствием памяти, и формами жесткой, однозначной (лапласовской) памяти, исключаящими из процессов всякие инновации, занимают многообразные формы более гибкой, более сложной и «тонкой» памяти, которые не только допускают, но предполагают и стимулируют их (инноваций) появление. Речь идет, в частности, о законах развития «тиражированных» систем. Формами такой памяти являются также генетическая память, свойственная всем живым организмам, психическая память, свойственная организмам с высокоразвитой центральной нервной системой, и различные формы социальной памяти.

Ясно, что история как специфический процесс не является ни хаотической процессуальностью, слитой воедино с абсолютным покоем, ни функционированием (циклической, однозначно предсказуемой процессуальностью). *История как специфический процесс должна быть рассматриваема как вид инновационной процессуальности.* Очевидно, конечно, что такое отнесение является лишь началом определения истории: всякий исторический процесс есть инновационный процесс, но, естественно, не всякий инновационный процесс есть история. Некоторые моменты видового отличия исторического процесса от других видов инновационных процессов будут обсуждаться ниже. А сейчас я попытаюсь извлечь максимум содержания из уже установленной части определения истории, согласно которой «история есть инновационный (творческий) процесс».

Здесь, конечно, следует иметь в виду, что социальная процессуальность включает в себя не только инновационную, но и циклическую компоненту. Более того, в течение огромного отрезка времени человеческие сообщества осуществляли именно циклическую процессуальность. Роль социальной памяти на этом этапе существования общества играли традиции (в строгом, категориальном значении этого слова). Можно сказать, что такое (традиционное) общество находилось вне истории. Его процессуальность либо не приносит ничего нового, либо это новое проникает в жизнь традиционного общества настолько малыми порциями, настолько медленно, что члены такого общества просто не замечают новизны. Здесь можно согласиться с рассуждением Г. Люббе, который пишет: «Все предположения относительно степени инновационного сгущения в рамках культурной эволюции, начиная с которой оно может привлечь к себе внимание и стать предметом исследования, являются чистейшей воды спекуляцией. С практической точки зрения, оно должно достигнуть, по крайней мере, такого уровня, чтобы для любых трех сосуществующих поколений, связанных культурной эволюцией, опыт устаревания во времени ... стал очевиден» [1]. В традиционном обществе степень инновационности социального процесса была столь мала, что его члены не замечали инноваций (устаревания каких-либо сторон жизни). Они, можно сказать, жили в «вечном» настоящем. Для них, следовательно, будущее, по сути, тождественно прошлому. Прошлое для них было, соответственно, предвосхищенным будущим. В таком обществе все уже было, и все еще повторится несконечное количество раз. Текущая жизнь человека повторяет во всех деталях его предшествующие жизни, и сама будет повторяться

во всех деталях в последующих его жизнях. Можно сказать, что для члена традиционного общества нет никаких познавательных проблем. Все объяснено здесь мифическим мирозерцанием, все его действия предзаданы священными традициями, играющими роль своеобразных социальных инстинктов, в которых однозначно запечатлен опыт выживания данного сообщества. Можно сожалеть, что традиционный образ жизни, в котором индивидуальное бытие и сознание были растворены в коллективном бытии и сознании, стал разрушаться. Однако человечество не пожелало (и не могло) длить свое младенчество, не могло более жить в колыбели, покачиваемой традициями. Традиции были потеснены. На освободившееся этой лапласовской формой социальной памяти место пришли формы социальной памяти, имеющие совершенно иные свойства. Эти формы социальной памяти уже не связывают так однозначно, как традиции, предшествующие и последующие состояния общества, поэтому социальная процессуальность здесь, с одной стороны, несет приращение социального бытия (элементы социальной новизны) и, с другой стороны, наносит ущерб социальному бытию (уничтожает, элиминирует те или иные элементы былого, старого). Иными словами, социальная процессуальность становится инновационной (разрушение старого — это лишь другая сторона, необходимо свойственная процессуальности, несущей новизну).

Переход от традиционного образа жизни к историческому образу жизни является одной из самых революционных эпох, пройденных человечеством. Можно сказать, что это была эпоха становления человека современного духовного типа, человека, обладающего качеством личности. Этот переход сопровождался также становлением новых — исторических — типов мировоззрения, остающихся самыми авторитетными до наших дней. На смену неисторическому (мифическому) мирозерцанию приходят в это время религиозное и философское мировоззрения, в которых важнейшее место занимает идея историзма (представление о направленности и необратимости мирового и социального процессов). Последнее однозначно свидетельствует о том, что общество уже не только осуществляет инновационную процессуальность, но и осознает в той или иной мере инновационный характер социальной процессуальности. *Осознание отличия прошлого от настоящего, осознание того, что прошлое не полностью воспроизводится в настоящем, что нечто уходит безвозвратно, является еще одним, принципиально важным, показателем того, что общество вступило в историю в строгом смысле этого слова.* Вступление общества в историю требовало специальных форм фиксации, искусственного сохранения избранных черт прошлого. Далеко не случайно в это же время формируются и возможности такой фиксации особенностей уходящих лет и дней. Под возможностями такого рода я имею в виду прежде всего появившуюся тогда письменность. Традиционная культура по природе своей является устной. Она укоренена в священной повседневности и передается вступающим в жизненный круг поколениям в процессе их непосредственного общения со старшими. Именно письменность послужила основой для возникновения историографии. В этом от-

ношении заслуживающее внимание суждение мы находим у Ю.А. Шичалина, связывающего рождение европейского исторического сознания с творчеством Гомера. «Если мы, — пишет он, — всерьез задумаемся над тем, что предпринял Гомер, то ответ на этот вопрос будет ошеломляющим и почти невероятным. Гомер впервые осознает необходимость прошлого для сознательной ориентации в настоящем и — поскольку реальных оснований для воссоздания реального прошлого во времена, непосредственно следующие за темными веками, было очень немного, он создает это прошлое и его героев с почти невероятной очевидностью и осязаемостью. Создание собственного прошлого именно как прошлого и помещение в этом созданном прошлом своих корней и истоков было открытием того специфически европейского взгляда на мир, который определяет самоидентифицированность Европы по сей день» [2]. С тех пор (если говорить об античности, то возникновение историографии обычно связывается с деятельностью Геродота и Фукидида, живших в пятом веке до н.э.) историография становится одной из важнейших форм социальной памяти. Роль этой формы социальной памяти в общем непрерывно возрастает соответственно уменьшению роли традиций в общественной жизни. Особенно велика роль историографии как формы социальной памяти в наше время.

3.0 ФЕНОМЕНАХ «СГУЩЕНИЯ КУЛЬТУРНЫХ ИННОВАЦИЙ» «МУЗЕЕФИКАЦИИ КУЛЬТУРЫ» И «СОКРАЩЕНИЯ НАСТОЯЩЕГО»

Возрастание роли историографии в качестве формы социальной памяти обусловлено увеличением «веса» инновационной составляющей социального процесса. Это увеличение является совершенно несомненным фактом (применительно к развитию европейской цивилизации), начиная по крайней мере с XVIII века. Существует немало исследований, раскрывающих различные аспекты бурного процесса все ускоряющегося обновления жизни европейского сообщества, начало которого уходит к указанному времени (и в еще более ранние времена). Так, многие авторы описывают ежегодный лавинообразный рост количества издаваемых книг, подобный же рост издаваемых научных журналов, аналогичный рост числа патентов, выдаваемых изобретателям, радикальное уменьшение времени, отделяющего формулировку идеи от технического ее воплощения, невероятный рост производительности труда и т.д. и т.п. Для характеристики возрастания степени инновационности социальной процессуальности полезным представляется понятие «сгущение инноваций» («сгущение культурных инноваций»), предложенное современным немецким философом Германом Люббе. Разъясняя содержание этого понятия и демонстрируя следствия, вытекающие из все более весомого присутствия феномена, обозначаемого им, в социальном процессе, Г. Люббе пишет, что в «динамической цивилизации» возрастает количество инноваций, осуществляющихся в единицу времени (это и есть «сгущение инноваций»). В результате сгущения инноваций происходит, утверждает Г. Люббе, «сокращение настоящего». «Сокращение настоящего» имеет, по мнению этого мыслителя, две

стороны. Во-первых, сокращение настоящего — это уменьшение хронологического расстояния до такого прошлого, которое во многом уже устарело, в котором уже трудно распознать привычные структуры сегодняшнего жизненного мира и которое представляется уже чужим и даже непонятным. Во-вторых, сокращение настоящего означает, что происходит «прогрессирующее уменьшение числа лет в будущем, по прошествии которых нам суждено попасть в жизненные отношения, существенно отличные от нынешних» [3]. Понятно, что феномен сгущения инноваций, то есть феномен все большего насыщения настоящего новизной, неизбежно сопровождается феноменом интенсификации элиминации старого: новое проникает в настоящее за счет вытеснения старого. Настоящее имеет, образно говоря, ограниченный объем. Поэтому, чем большую долю в нем занимает новое, тем меньшая доля в нем остается для старого. «Сгущение инноваций», «сокращение настоящего» характеризуются также все ускоряющимся вытеснением нового еще более новым, все ускоряющимся вытеснением старого в небытие. Люди, воспринимая эти все учащающиеся волны обновлений-устареваний и осознающие опасность утраты под натиском этих волн собственной идентичности, пытаются противопоставить интенсифицируемую процессу вытеснения старого в небытие процессу совершенствования исторического сознания. Совершенствование исторического сознания осуществляется в различных формах и ведет к различным последствиям. В частности, совершенствование исторического сознания предполагает интенсивное развитие всех направлений историографии. Совершенствование исторического сознания также предполагает и стимулирует развитие процесса, который Г. Люббе называет музеефикацией цивилизации. Под музеефикацией он понимает процесс целенаправленного сохранения и систематического представления публике «реликтов цивилизации». Логично предположить, что степень музеефикации культуры прямо пропорциональна степени ее динамизма.

С помощью совершенствования исторического сознания высокодинамичное общество стремится упрочить связь между нынешним своим состоянием и своими прошлыми состояниями, стремится преодолеть опасность утраты связи времен. Если в предшествующие эпохи эта связь осуществлялась «сама собой» посредством мощного механизма традиций, то ныне эту связь можно удержать только с помощью специальных и сознательных усилий общества. Иначе говоря, в высокодинамичном обществе существует опасность утраты собственной идентичности. К. Ясперс пишет об опасности такого рода следующее: «Исторический процесс может прерваться, если мы забудем о том, чего мы достигли, или если достигнутое нами на протяжении истории исчезнет из нашей жизни ... Тогда ... утрачивается исторически сложившийся этос, привычные формы жизни распадаются и воцаряется полнейшая неуверенность. Атомизированный человек становится случайной массой неисторически сложившейся жизни, которая, будучи все-таки человеческой жизнью, преисполнена ... тревоги и страха» [4]. Выдвижение исторического сознания на роль главной формы социальной памяти, в свою очередь,

чревато, на мой взгляд, серьезными опасностями. Я имею в виду прежде всего опасности, связанные с высокой степенью пластичности и субъективности исторического сознания, которые проявляются, в частности, в преднамеренной и непреднамеренной фальсификации истории. Действительно, хорошо известны многочисленные примеры конструирования схем и образов истории в угоду господствующей идеологии, создания исторических концепций, обосновывающих текущую политику, всеобъемлющих исторических построений, подогнанных под субъективную точку зрения. Особенно преуспели в деле фальсификации собственной и мировой истории тоталитарные режимы — одно из порождений динамичного XX века. Но, впрочем, кто в этом деле без греха?

Свой вклад в фальсификацию истории способна внести и нарастающая волна музеефикации культуры. Ибо в зависимости от разнообразных социальных факторов и индивидуальных качеств музееведов возможен различный выбор «реликтов цивилизации», предназначенных для хранения в музеях. Вопросы отбора достойных и репрезентативных памятников стремительно растущего прошлого становятся важнейшими вопросами для общества, столкнувшегося с феноменом «сгущения инноваций». Действительно, если принять мысль В. Дильтея, согласно которой «что есть человек, говорит только его история», то, формируя с помощью субъективной селекции набор реликтов культуры, транслируемый следующим поколениям, субъекты этой селекции в определенной мере формируют нынешнего и будущего человека. Ведь история сама по себе ничего не говорит. От ее лица говорят историки, философы, музееведы, политики, идеологи, писатели, журналисты... Таким образом, именно их историческое сознание формирует (творит) в обществах высокодинамичной культуры и облик современника, и существенные черты человека ближайшего будущего. Вместе с нарастанием остроты вопроса, что хранить в музеях, архивах, что вообще сохранять из быстро исчезающего из повседневности следов даже ближайшего прошлого, на передний план выдвигается вопрос о том, сколько времени хранить тот или иной фрагмент прошлого (к примеру, старые кладбища). Далее, поскольку в высокодинамичном обществе, как уже отмечалось, каждое текущее настоящее очень быстро устаревает, обостряется вопрос о выборе и сохранении репрезентантов нынешнего настоящего. Иначе говоря, сообществам, в которых в качестве главной формы социальной памяти выступает историческое сознание, очевидно, что связь времен должна целенаправленно устанавливаться не только в направлении от настоящего к прошлому, но и в направлении от настоящего к будущему. Ибо нынешнее настоящее очень быстро превратится в прошлое, а нынешнее близкое будущее, соответственно, — в настоящее. Поэтому нынешнее настоящее станет очень скоро объектом исторического сознания. Другими словами, в таких сообществах уже сегодня происходит сознательное соиздание образа нынешнего настоящего (с помощью субъективного отбора его репрезентантов, передаваемых для сохранения), основанного в том числе на предвосхищении его восприятия будущими субъектами исторического сознания.

Итак, характерное для высокодинамичного общества выдвижение исторического сознания на роль ведущей формы социальной памяти, с одной стороны, компенсирует в известной мере утрату былых форм социальной памяти (традиций, прежде всего), служит делу сохранения преемственности в общественном развитии. С другой стороны, возрастание роли исторического сознания в качестве формы социальной памяти чревато дальнейшим углублением кризиса социальной, культурной и личностной идентичности, чревато конструированием искаженных образов прошлого и утопических картин будущего.

Вернусь к обсуждению феномена, названного Г.Люббе «сокращением настоящего» и характерного для нынешней фазы исторического процесса. При этом следует иметь в виду, что сколько-нибудь серьезное обсуждение этого феномена возможно только после некоторого предваряющего онтологического исследования. Это исследование должно показать, что вопреки распространенным воззрениям настоящее как определенный темпоральный «срез» бытия имеет очень сложное строение, структуру. Поэтому выражение «сокращение настоящего» (а также другие выражения подобного типа: длительности настоящего, простертость настоящего, увеличение длительности настоящего и т.д.) являются не только метафорами, но и терминами, выражающими суть дела. Понятно, что установление и обоснование хотя бы основных моментов структуры настоящего невозможно в рамках осуществляемого обсуждения, ибо требует последовательного развития весьма непривычной концепции темпоральности универсума. Поэтому я даю здесь лишь краткую сводку результатов, непосредственно относящихся к рассматриваемому феномену.

На первый взгляд, настоящее не может иметь длительности, так сказать, по определению. А потому не может быть ни сокращения, ни увеличения его длительности. Действительно, если бы оно имело какие-то части, если бы оно было делимо (а длительное настоящее либо делимо, либо представляет собой своеобразный квант времени; в последнем случае оно, очевидно, не может сократиться), то какие-то части его относились бы, строго говоря, уже не к настоящему, а к прошлому и будущему. То есть какие-то части его уже прошли бы, а другие — еще не наступили. Подобные рассуждения, а они встречаются уже в философских текстах Аристотеля, приводят к выводу о нулевой или бесконечно малой длительности настоящего. В свою очередь, такой вывод провоцирует появление известного парадокса «исчезновения времени» («исчезновения бытия»): прошлое уже не существует, будущее уже не существует, настоящее едва существует, поскольку оно имеет нулевую или бесконечно малую длительность. Можно показать, что этот парадокс, как и пространенная убежденность в нулевой или бесконечно малой длительности настоящего, основаны на постулировании того, что универсум может быть адекватно темпорализован с помощью одного единственного времени. Для преодоления этих парадоксов и решения многих других темпоральных проблем мною была предложена модель темпоральности универсума, в рамках которой она (темпоральность) трехуровневая и многоформенна. Уровни темпоральности

ти универсума коррелируют с уровнями бытия и фундаментальными типами процессуальности, кратко описанными выше. А именно: уровень бытия бесконечного как такового характеризуется единством вечности и мгновенности; уровень бытия конечного как такового — однородным, обратимым временем-длительностью; уровень бытия конечного, фундированного бесконечным, — многоформенным и необратимым временем. В соответствии с этой моделью, то, что обычно характеризуется одним словом «настоящее», становится чрезвычайно сложным, многоликим, многообразно «простертым» и т.п. На место одного настоящего нулевой или бесконечно малой длительности встают здесь многие «настоящие», соответствующие трем уровням и множеству форм темпоральности. Длительность каждого из этих настоящих определяется спецификой соответствующей процессуальности: она определяется пределами самотождественности субъекта этой процессуальности. Пока процессуальность не нарушила самотождественности ее субъекта, он пребывает в соответствующем настоящем. В таком случае длительность настоящих, свойственных указанным уровням бытия универсума, простирается от нуля (настоящее, связанное с абсолютно хаотической процессуальностью уровня бытия бесконечного как такового) через инфинитезимальную (настоящее, связанное с процессуальностью уровня бытия конечного как такового, с функционированием), через многообразную конечную длительность (многообразные настоящие, связанные с разными видами инновационной процессуальности уровня бытия конечного, фундированного бесконечным) до бесконечно большой (непреходящее настоящее, связанное с абсолютным покоем уровня бытия бесконечного как такового).

Понятно, что, определяя историю как инновационный процесс, я тем самым утверждаю, что настоящее, свойственное ей, имеет конечную (и разнообразную) длительность. Величина этой длительности определяется границами самотождественности общества, осуществляющего исторический процесс. Таким образом, «сгущение инноваций», сопровождаемое неизбежным интенсивным отмиранием старого, присущее высокодинамичному обществу, действительно свидетельствует о сокращении настоящего, поскольку инновации по определению нарушают самотождественность субъекта процессуальности. Впрочем, здесь следует быть аккуратным в формулировках. Речь должна идти о сокращении настоящего, связанного лишь с социальными процессами, которым свойствен динамизм указанного вида. Кроме того, здесь надо иметь в виду еще один тонкий момент. Поскольку социальной действительности, как и любому другому фрагменту универсума, свойственно множество времен, постольку длительность того или иного настоящего зависит, помимо всего прочего, от того, каким временем мы его измеряем. На первый взгляд, логичнее всего использовать для измерения длительности данного настоящего время, связанное с процессуальностью, определяющей это настоящее. Однако это время, являясь мерой накопления нового и элиминации старого, приносимых данной процессуальностью, не дает возможности в пределах самотождественности субъекта такой процессуальности измерять длительность со-

хранения этой самотождественности. Поэтому для измерения длительности такого настоящего необходимо использовать времена, связанные с другими процессуальностями. Удобнее всего, думается, применить для решения этой задачи упомянутое выше однородное время-длительность, связанное с процессом функционирования (в частности, время, связанное с периодическими природными процессами и измеряемое обычными часами).

Таким образом, не следует излишне обобщенно понимать формулировку «сокращение настоящего», ибо сокращается не любое настоящее. Даже у чрезвычайно динамичного в тех или иных отношениях общества есть области высокой стабильности. Возьмем, к примеру, такие сферы общественной жизни, как наука и технология. Феномен «сгущения инноваций» (и «сокращения настоящего») здесь особенно очевиден. Но и в этих сферах есть основополагающие достижения, инвариантно присутствующие в них на протяжении десятилетий, столетий и даже тысячелетий (механика Ньютона, теория электромагнитного поля Максвелла, квантовая теория, колесо, рычаг и т.д.). Еще более отчетливо подобная инвариантность проявляется в математике (арифметика, евклидова геометрия, дифференциальное и интегральное исчисление). Логика (классическая) вообще, по сути, не захватывается цивилизационной динамикой. Подобные — сохраняющиеся на последующих этапах развития — компоненты (в том числе очень существенные) присутствуют, несомненно, в развитии религии, философии, морали, искусства. Некоторые авторы говорят в этой связи даже о присутствии вечного в развивающейся человеческой культуре [5]. На мой взгляд, до статуса вечных эти компоненты подняться не могут, но фундаментальная и стабилизирующая их роль в развитии культуры сомнений не вызывает. Так, например, сочинения «божественного» Платона по-прежнему оказывают значительное влияние на творчество философов, хотя период его жизни с каждым годом уходит все дальше в прошлое. Инвариантное присутствие философии Платона в творчестве сменяющих друг друга поколений европейских мыслителей свидетельствует о сохраняющейся (в данном отношении) самотождественности субъекта философствования и, следовательно, о некоем простертом ныне приблизительно на две с половиной тысячи лет настоящем. Эту же мысль можно сформулировать и иначе, утверждая, что Платон (и другие великие философы) являются нашими современниками. Подобные примеры, показывающие наличие в динамично развивающемся обществе длительно (с точки зрения календарного времени) сохраняющейся самотождественности, можно указать, по сути, во всех сферах общественной жизни. Отмечу также, что нарастание длительности настоящего осуществляется через развитие различных направлений историографии, с помощью которых устанавливается сущностная неизменность тех или иных сторон общественной жизни.

4. О НЕПРЕДСКАЗУЕМОСТИ ПОИСТИНЕ ИННОВАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

Продолжая разговор об определении истории как инновационного процесса, следует обратить внимание на важное следствие,

вытекающее из него. Я имею в виду то обстоятельство, что *поистине инновационный процесс является в сущности непредсказуемым*. Поясню это очень ответственное высказывание. Прежде всего следует расшифровать словосочетание «поистине инновационный». Оно необходимо, потому что оценка чего-то в качестве нового или не являющегося таковым определяется не только объектом оценки, но и ее субъектом. Иначе говоря, нечто может быть новым для одного субъекта и неновым для другого. Так, например, вступающий в жизнь ребенок сталкивается с огромным объемом нового. Но это новое является новым именно для него. Для других людей, для сообщества, в котором данный ребенок социализируется, оно является по большей части неновым. В свою очередь, новое, для данного сообщества может быть неновым для другого сообщества (и, следовательно, для человечества). Таковым новым было, например, в свое время огнестрельное оружие для народов Африки и Азии. Для отличия того, что является новым только для «частичного субъекта» (индивида, социальной группы, этнополитической общности), от нового, являющегося новым для всего человечества, и вводится понятие «поистине новое». Поистине новым (инновационным) я буду называть то, что является новым для всего человечества, для человечества как целостности. Поистине новое — это то, чего еще не было в истории человечества. К новому такого рода относятся эпохальные научные и технологические достижения, возникновение неизвестных ранее типов религиозности и философствования, политических и экономических форм. В качестве примеров такого нового (поистине нового) можно указать такие события: становление философии, возникновение христианства, становление правового государства, открытие внутриядерной энергии, создание космической техники. Такие достижения вызывают лавины инноваций, они определяют «сильную» необратимость в общественном развитии. Появление такого нового непредсказуемо для субъекта процессуальности, осуществляющего это новое (для человечества). Это высказывание можно сформулировать и так: поистине инновационный процесс (процесс, осуществляющий поистине новое) является непредсказуемым для субъекта этого процесса. Предсказание поистине нового было бы равносильно совершению научного, технологического, социального открытия до того, как оно состоялось. Каждое такое событие, как и любой акт творчества, имеет своим истоком некую форму спонтанности, каждое из них подпитывается хаотической процессуальностью, свойственной любому фрагменту универсума. Ясно, что существенная роль спонтанности (хаоса, случайности) в осуществлении поистине инновационной процессуальности делает ее, в сущности, непредсказуемой.

Впрочем, предсказание появления поистине нового может быть сделано. Но оно может быть сделано другим, более мощным в гносеологическом плане субъектом: субъектом, для которого это новое уже не будет поистине новым. Я имею в данном случае некоего гипотетического субъекта, который был бы знаком не только с историей человечества, но и с опытом многих других (внеземных) цивилизаций, в том числе — с опытом цивилизаций, опередивших че-

ловечество в своем развитии. Такой субъект, анализируя эволюционные пути различных цивилизаций, мог бы выявить определенные общие для этих путей моменты (например, на некотором этапе развития цивилизации «изобретают» монотеистические религии, на другом начинают использовать ядерную энергию). После этого такой субъект мог бы прогнозировать наступление подобных «моментов» применительно к развитию земной цивилизации. Можно сказать, что такой прогноз основан на превращении поистине нового в новое только для «частичного» субъекта (человечества в данном случае). Можно сказать также, что прогноз такого рода основан на использовании «законов общего», т.е. законов, устанавливаемых путем сравнения эволюционных путей многих однотипных систем. Этот путь — тот самый путь генерализации, о котором писали В. Виндельбанд и Г. Риккерт. Как уже отмечалось, прогнозы, основанные на законах такого рода, всегда являются вероятностными и «близкодействующими». Иначе говоря, адекватность прогнозов такого рода будет катастрофически падать при попытках использовать их для описания более отдаленного от времени их составления будущего.

Таким образом, в качестве резюме этой части обсуждения тезиса «история есть творчество» можно повторить комментируемое высказывание: поистине инновационный процесс, в сущности, непредсказуем. Применительно к историческому процессу этот результат можно сформулировать с помощью термина «историцизм», используемого К. Поппером. «Под «историцизмом», — указывал он, — я имею в виду такой подход к социальным наукам, согласно которому принципиальной целью этих наук является историческое предсказание, а возможно оно благодаря открытию «ритмов», «моделей», «законов» или «тенденций», лежащих в основе истории» [6]. Сам К. Поппер, как известно, писал о «нищете», т.е. полной бесплодности и бесперспективности историцизма. Учитывая проведенный выше анализ возможностей прогнозирования поистине инновационных процессов, частным случаем которых является процесс исторический, более справедливым все-таки представляется вывод о «бедности», а не о «нищете» историцизма.

Здесь следует иметь в виду еще одно, хотя и очевидное, но важное обстоятельство. Прогнозировать исторический процесс можно, основываясь не только на знании законов этого вида инновационных процессов, но и на знании законов, свойственных любым инновационным процессам. Иначе говоря, некоторые прогнозы относительно исторического процесса могут быть сделаны, исходя из знания законов, общих всем системам, осуществляющим инновационные процессы. Эти законы (в качестве таковых можно вспомнить диалектические законы отрицания отрицания, взаимного перехода количественных и качественных изменений, единства и борьбы противоположностей), естественно, позволяют прогнозировать только самые общие черты исторического процесса. Чаще всего такие прогнозы тривиальны. Но тривиальность прогнозов вовсе не равносильна их малой значимости. Так, в частности, на основании законов указанного типа можно утверждать, что исторический процесс не

может продолжаться бесконечно долго, что он, как и любой другой инновационный процесс, имеет начало и конец, что человечество, как и любая другая развивающаяся система, неизбежно завершит свой жизненный путь. В рамках такого прогноза, конечно, невозможны какие бы то ни было конкретизации и детализации, т.е. невозможно предсказание сроков и форм завершения человеческой истории. Поэтому такой прогноз представляется не только тривиальным, но и неоперациональным, поскольку на его основе, вроде бы, невозможно построить стратегию деятельности. Однако это не так или, по крайней мере, не совсем так. Действительно, во-первых, такой прогноз способствует освобождению человечества от иллюзорных надежд на бессмертие, свойственных наивно-оптимистическому, прогрессистскому мировоззрению. Во-вторых, он, подчеркивая хрупкость, негарантированность, смертность культуры, требует от человечества взвешенных, продуманных действий, ибо каждый его опрометчивый шаг может оказаться последним. Наконец, ощущение неизбежности конца (возможно, скорого) истории должно настроить человечество (или, по крайней мере, тех людей, которые отчетливо осознают эту неизбежность) на скорейшее осуществление лучших человеческих качеств («спешите делать добро!»), ибо может случиться, что «завтра» для человечества уже не наступит. Еще одним (в целом позитивным) следствием обсуждаемого «тривиального» прогноза является то, что отчетливое осознание конечности истории человечества стимулирует разработку различных (философских и религиозных) вариантов эсхатологии. В связи с этим надо сказать, что нашей эпохе (и это весьма красноречивая ее характеристика) свойствен всплеск эсхатологических настроений. С одной стороны, это хорошо: мы должны научиться жить в преддверии неизбежной гибели. Для этого мы должны выработать мировоззрение, помогающее сохранить и возвысить достоинство человека перед лицом смерти уже не только каждого из землян, но и всего человечества. Мы должны выработать мировоззрение, демонстрирующее ценность и возможную осмысленность конечной, временной жизни человека, не отменяемых предстоящим финалом истории. С другой стороны, следует ясно видеть негативные стороны и опасности нынешнего «эсхатологического бума». К опасностям такого рода необходимо отнести возможность развития массово-истерического ожидания «конца света», а также возможность распространения настроения и поведения, выражаемых известным высказыванием: после нас хоть потоп! Несомненно, что такие ожидания и настроения только ускорят наступление некоего «потопа».

5. НЕЭЛИМИНИРУЕМОСТЬ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО В ОСУЩЕСТВЛЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

В заключение коснусь еще одного аспекта содержания формулы «история есть творчество». Речь пойдет о том, что творческий процесс никогда не бывает полностью подконтролен сознанию. В творчестве всегда в большей или меньшей степени присутствует бессознательное. Каждый акт творчества предполагает импульс бессознательного. Это обстоятельство убедительно продемонстрировано

исследователями применительно к самым разным сферам творчества. На мой взгляд, необходимость бессознательного начала для творчества может рассматриваться не только как «эмпирическое обобщение», но и как закон творческой деятельности. Под этот закон можно подвести достаточно надежный онтологический фундамент. В качестве такового способна выступать уже упомянутая трехуровневая модель бытия универсума. С помощью этой модели мною показано в частности, что специфическим основанием существования случайности, свободы и творчества является повсюдно присутствующий уровень бытия бесконечного как такового, одной из двух ипостасей которого является абсолютная хаотичность. Именно повсюдность хаоса и дает возможность универсуму осуществлять названные феномены. Дело в том, что присутствие хаоса тождественно наличию спонтанности, разрывающей причинно-следственные связи и являющейся «зародышем» случайности и (в возможности) творчества. Своеобразным воплощением уровня бесконечного как такового в духовном мире человека является сфера бессознательного. Бессознательное здесь выступает в роли духовного хаоса, необходимого для осуществления творческой деятельности. Таким образом, если принять тезис, согласно которому любой акт творчества содержит элементы бессознательного, и согласиться с тем, что история есть творчество, то следует признать, что история никогда не бывает (не будет) полностью подконтрольна сознанию, что в ней всегда есть (и будет) более или менее весомый компонент бессознательного.

Этот вывод, во-первых, еще раз подтверждает сущностную непредсказуемость исторического процесса. Во-вторых, он настраивает на критическое отношение к мировоззренческим системам, обещающим человеку будущей «скачок из царства необходимости в царство свободы», в проблемную, гармоничную, планомерно организованную жизнь с абсолютно «прозрачными» общественными отношениями. Этот вывод противоречит также тем историософским концепциям, которые утверждают, что история есть саморазвертывание разума, осуществление идеи, прикладная логика и т.п. Иррациональное в истории, в соответствии с этим выводом, не есть только внешнее, поверхностное, за которым, как полагал, к примеру, Гегель, скрыт разум, использующий страсти и желания людей для достижения своих целей, для осуществления своего плана. Если все-речь принять вывод, к которому мы пришли, то с Гегелем и его единомышленниками согласиться нельзя. Ибо, в соответствии с этим выводом, иррациональное, бессознательное — это сущностный компонент истории, так как без него история не была бы историей (не была бы творческим процессом). Далеко не случайно, что у Гегеля всемирная история, будучи «разумным, необходимым обнаружением мирового духа», как раз и не является творческим процессом, поскольку итог мировой истории, по Гегелю, в сущности, тождествен ее началу. Обсуждаемый вывод противоречит также точке зрения, развивавшейся, в частности, Р.Дж.Коллингвудом. Согласно Коллингвуду, «вся история — история мысли». Причем с исходным пунктом размышлений Коллингвуда о специфике историческо-

го процесса вполне можно согласиться. Он указывает в этой связи, что историк «исследует не просто события (простым событием я называю такое, которое имеет только внешнюю сторону и полностью лишено внутренней), но действия, а действие — единство внешней и внутренней сторон события» [7]. Отсюда следует как радикальное отличие природных событий и действий людей, так и принципиальное отличие в способах их постижения. «Природные процессы, — утверждает английский исследователь, — ... с полным правом могут быть описаны как последовательность простых событий, исторические же процессы — нет. Они не последовательность простых событий, но последовательность действий, имеющих внутреннюю сторону, состоящую из процессов мысли» [8]. Но в свете достижений науки и философии в познании духовной жизни человека нельзя «внутреннюю» сторону действий людей сводить только к мыслительному процессу, только к деятельности рассудка и разума. Она включает в себя также и деятельность бессознательного. Поэтому я считаю утверждение Р.Дж.Коллингвуда («исторический процесс — процесс мысли») слишком односторонним, неправомерно игнорирующим, в частности, другой важнейший компонент «внутренней стороны» деятельности людей: бессознательное.

Подчеркивание значимости и неэлиминируемости вклада бессознательного в осуществление исторического процесса не следует рассматривать в качестве призыва стимулировать в человеке бессознательное начало. Культура человека — это результат прежде всего «высвечивания» и освоения разумом тех или иных «секторов» бессознательного в индивидуальной и общественной жизни. Я убежден, что достойное человека разумного будущее также возможно только через дальнейшее ограничение и освоение разных уровней и форм бессознательного. Я отстаиваю позицию, согласно которой продолжение достойной человека истории возможно только в том случае, если роль главного регулятора общественной жизни будет играть нравственно-правовой разум. Поэтому сделанный здесь вывод совсем не есть апология и прославление бессознательного в человеке и в истории. Этот вывод, можно сказать, является констатирующим: бессознательное начало в человеке неистребимо точно так же, как в универсуме неистребим хаос. Их (хаос, бессознательное в человеке) надо стремиться держать под контролем. Но элиминировать, уничтожить их полностью невозможно. Человечеству надо учиться достойно жить и, следовательно, продолжать, *творить* историю, отчетливо осознавая неистребимость и повсюдность хаоса.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ И ПРИМЕЧАНИЯ

А.В.Грибакин. **Человек и общество**

1. О том, когда и почему в России государственные законы называют «правом» см.: *Грибакин А.В.* Введение в философию права. Екатеринбург, 1999.

2. В развитом виде авторскую позицию по этому вопросу см.: *Двадцать лекций по философии: Учеб. пособие / А.В.Грибакин, Ю.Г.Ершов, В.Е.Кемеров и др.* Екатеринбург, 2001.

Ю.П.Андреев. **Деятельность и общественные отношения**

1. *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 145.

2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 27. С. 403.

3. Там же. Т. 26. Ч. III. С. 234.

4. Там же. Т. 23. С. 200.

5. Там же. Т. 3. С. 29.

6. Там же. С. 14.

7. Там же. С. 438.

8. *Парсонс Т.* Система координат действия и общая теория действия: культура, личность и место социальных систем // Структурно-функциональный анализ в современной социологии. Информационный бюллетень Института философии АН СССР. М., 1968. Вып. 1. С. 36.

9. Там же. С. 38.

10. Там же. Вып. 2. С. 21—22.

11. *Богомолов Н.Н.* Доктрина «человеческих отношений» — идеологическое оружие монополий. М., 1970.

12. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 37.

13. Там же. Т. 23. С. 191.

14. Там же. С. 82.

15. Там же. Т. 3. С. 28—29.

16. Там же. Т. 6. С. 445.

Р.Л.Лившиц. **Общественное бытие и общественное сознание**

1. Во избежание неверного понимания нашего тезиса уточним: обратная теорема неверна. Неправильно считать, что каждый философ, способный сочинять новые термины, уже в силу одного этого факта заслуживает быть признанным в качестве выдающегося и тем паче великого. Иные мастера пекут новые слова, как блины. По-видимому, это кажется им верным способом продемонстрировать оригинальность своих идей. Какой соблазнительно легкий способ приобщиться к сонму великих!

2. *Мамардашвили М. К.* Анализ сознания в работах Маркса // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М, 1990. С. 295.

3. Эта тема до определенной степени раскрыта нами ранее. См.: *Лившиц Р.Л.* Духовность и бездуховность личности. Екатеринбург, 1997. С. 8—11. Уже после выхода названной монографии в свет была опубликована статья

такого высоко ценимого нами автора, как В.С.Степин, в которой сформулирована аналогичная позиция. См.: *Степин В.С.* Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого // *Вопр. философии.* 1997. № 5. С. 3—14.

4. См.: *Лифшиц М.А.* В мире эстетики. М., 1985.

5. Там же. С. 188.

6. *Казан М.С.* Философия культуры. СПб., 1996. С. 38.

7. *Лифшиц М.А.* Указ. соч., С. 120.

8. Там же. С. 188.

9. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 9. С. 25.

10. *Антология мировой философии.* М., 1970. Т. 2. С. 562—563.

11. Суть дела не меняется от того, что Руссо считал такую возможность абстрактной. «... Весьма вероятно, — пишет он, — что дела не могли уже тогда оставаться дольше в том же положении, в каком они находились. Идея собственности, зависящая от многих идей предшествующих, которые могли возникнуть лишь постепенно, не внезапно сложилась в уме человека. Нужно было далеко уйти по пути прогресса, приобрести множество технических навыков и знаний, передавать и умножать их из века в век, чтобы приблизиться к этому последнему пределу естественного состояния». Там же, С. 563.

12. Хотя, по правде говоря, трудно указать какие-то материальные основания для такой надежды. Такой общепризнанный авторитет в области прогнозирования глобальных процессов, как Н.Н.Моисеев, с тревогой констатировал, что «антропогенная нагрузка на биосферу возрастает стремительно и, вероятно, близка к критической. Человек подошел к пределу, который нельзя переступить ни при каких обстоятельствах. <...> Такая катастрофа может случиться не в каком-то отдаленном будущем, а, может быть, уже в середине наступившего XXI века» (*Вопр. философии.* 2000. № 9. С. 5).

13. Сошлемся в качестве примера на работы В.И.Клименко. См.: *Клименко В. И.* Влияние климатических и географических условий на уровень потребления энергии // Доклады РАН. 1994. Т. 339. № 3; *Его же.* Энергия, климат и историческая перспектива России // *Общественные науки и современность.* 1995. № 1. *Его же.* Россия: тупик в конце туннеля // *Общественные науки и современность.* 1995. № 5.

14. См.: *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 416.

15. См.: *Булгаков С.Н.* Свет не вечерний. М., 1994. С. 309.

16. См.: *Лосский Н.О.* Характер русского народа // *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 329.

17. *Гартман Н.* Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // *Культурология. XX век. Антология.* М., 1995. С. 618.

18. Обстоятельства времени таковы, что я вынужден привести тысячекратно цитированные слова Ф.Энгельса: «Политическое, правовое, философское, религиозное, литературное, художественное и т.д. развитие основано на экономическом развитии. Но все они также оказывают влияние друг на друга и на экономический базис. Дело обстоит совсем не так, что только экономическое положение является *причиной*, что *только* оно является *активным*, а все остальное — лишь пассивное следствие. Нет, тут взаимоддействие: на основе экономической необходимости, в конечном счете всегда прокладывающей себе путь». (*Энгельс Ф.* Письмо В. Боргниусу 25 января 1994 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 39. С. 75).

19. *Маркс К.* К критике политической экономии. Предисловие // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 7.

20. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию // *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1994. С. 73.

21. Там же. С. 74.

22. *Сорокин П.* О так называемых факторах социальной эволюции // *Человек. Цивилизация. Общество.* М., 1992. С. 531.

23. См.: *Вебер М.* «Объективность» познания в области социальных наук и социальной политики // *Культурология. XX век: Антология.* С. 557—603.

24. См.: *Неусыхин А.И.* Эмпирическая социология Макса Вебера и логика исторической науки // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 633.
25. *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. С. 43.
26. *Урбанизация России в XX веке: представления и реальность* // *Общественные науки и современность*. 2001. № 6. С. 101.
27. Наши замечания по поводу концепции «сжатия экономической ойкумены», которую развивает Ю.Л. Пивоваров, опубликованы в журнале «Свободная мысль». 1998. № 4. С. 7—10.
28. *Вебер М.* «Объективность» познания в области социальных наук и социальной политики // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. С. 558. Речь идет об «Архиве социальных наук и социальной политики», в редакцию которого входил М. Вебер.
29. *Неусыхин А.И.* Указ. соч. С. 633—639.
30. *Вебер М.* Социальные причины падения античной культуры // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. С. 453.
31. *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000. С. 26.

А. М. Бекарев. Труд и собственность

1. *Стоунхаус Дж.* Виртуальная корпорация // *Менеджмент в России и за рубежом*. М., 1997. С. 15.
2. *Уильямсон О.* Экономические институты капитализма. СПб., 1996. С. 91.
3. *Сычев Н.* Основы экономической теории // *Рос. экон. журнал*. 1994. № 10. С. 93.
4. *Очерки социальной философии*. М., 1994. С. 72.
5. *Комментарий к Гражданскому Кодексу Российской Федерации*. М., 1995. С. 254.
6. *Малинова И.П.* Философия права (от метафизики к герменевтике). Екатеринбург, 1995. С. 79.
7. *Гражданское право: В 2 т. / Под ред. Е.А. Суханова*. М., 1993. Т. 1. С. 258.
8. *Комментарий к Гражданскому Кодексу Российской Федерации*. С. 258.
9. Там же. С. 259—261.
10. *Давид Р.* Основные правовые системы современности. М., 1988. С. 245.
11. Там же. С. 52.
12. *Фишер С., Дорнбуш Р., Шмалензи Р.* Экономика. М., 1997. С. 1.
13. *Мескон М.Х., Альберт М., Хедоури Ф.* Основы менеджмента. М., 1993. С. 86.
14. *Уильямсон О.* Указ. соч. С. 56.
15. *Смелзер Н.* Социология. М., 1994. С. 507.
16. *Очерки социальной философии*. С. 71.
17. *Анушин В.Ф.* Интеллект и социум. Нижний Новгород, 1997. С. 207.
18. *Бруннер К.* Представление о человеке и концепции общества: два подхода к пониманию общества. М., 1993. Т. 1. Вып. 3. С. 78.
19. *Леви-Строс К.* Печальные тропики. М., 1984. С. 62.
20. *Travers A.* Strangers to themselves // *British j. of sociology*. L., Vol. 43. № 4. С. 602.
21. *Каннети Э.* Превращения // *Проблема человека в западной философии*. М., 1989.
22. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 144.
23. *Двадцать лекций по философии*. Екатеринбург, 2001. С. 81.
24. *Смелзер Н.* Указ. соч. С. 338.
25. *Давид Р.* Указ. соч. С. 463.

В. Д. Жукоцкий. Власть как социальная сила

1. См., напр., тексты *Ю.Н. Давыдова* по кн.: *История теоретической социологии: В 4 т. Т. 4*. СПб., 2000.
2. *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М., 2000. С. 146—156.

3. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 365.

4. «Марксизм, как идеология прогрессивного класса, неизбежно должен был отвергнуть абсолютное значение за какой бы то ни было системой идей, в том числе и за своей собственной. Он предъявил к себе самому требование непрерывного развития в соответствии с изменяющимися жизненными отношениями пролетариата. И марксизм идет по этому пути» (Богданов А.А. Падение великого фетишизма. (Современный кризис идеологий). Вера и наука (о книге В.Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») М., 1910. С. 222).

5. Вебер М. Указ. соч. С. 361.

6. Характерно, что применительно к новейшим тенденциям глобализации А.С.Панарин обнаруживает полное понимание этой проблемы, хотя они по-своему действовали и в начале XX века, провоцируя русскую социальную революцию. Разве слова, приводимые Панариным в отношении буржуазного класса эпохи современного глобализма, не могли быть актуальными и в другие времена: «Катастрофа, произошедшая с новым буржуазным классом, выражается в полной утрате легитимности. Новое буржуазное богатство иначе, чем паразитарным, не назовешь... производительная прибыль вытесняется старой ростовщической» (см.: Панарин А.С. Указ. соч. С. 160).

7. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1955. Т. 3. С. 33.

8. Вебер М. Указ. соч. С. 360.

9. Там же. С. 362.

10. Там же.

11. Там же. С. 365.

12. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 370.

13. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 516. См. подробнее: Жукоцкий В.Д. Гражданин, гражданское общество и «диктатура пролетариата» // Свободная мысль. XXI. 2002. № 6.

14. Панарин А.С. Указ. соч. С. 148 и др.

15. См. подробнее: Жукоцкий В.Д. Маркс после Маркса. Материалы по философии и истории марксизма в России. Нижневартовск, 1999. С. 43—49.

16. Моисеев Н.Н. Алгоритм развития. М., 1987. С. 42.

17. Лихачев Д.С. Через хаос к гармонии // Очерки по философии художественного творчества. СПб., 1999. С. 91, 96.

18. См. подробнее: Прытков В.П. Синергетика // Современный философский словарь. Под общей ред. В.Е.Кемерова. 2-е изд. Лондон — Москва, 1998. С. 785—788.

19. Цит. по кн.: Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. М., 2001. С. 32.

20. Ильин И.П. Указ. соч. С. 34. Это не случайно напоминает молодого Маркса: «практическая политическая партия в Германии справедливо требует отрицания философии. <Но> ограниченность ее кругозора проявляется в том, что она не причисляет философию к кругу немецкой действительности или воображает, что философия стоит даже ниже немецкой практики и обслуживающих ее теорий» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1955. Т. 1. С. 420).

21. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Там же. Т. 3. С. 25, 29 и др.

22. См. об этом публикацию: Толстой Л. Не могу молчать. М., 1985. Ответ на определение синода от 20—22 февраля и на полученные мною по этому поводу письма // Философия и общество. 2002. № 1.

23. См.: Сапунов П.А. Власть как метафизическая и историческая реальность. СПб., 2001. Именно здесь мы находим попытку обстоятельной реабилитации церковно-догматической традиции в истолковании власти: «Восприятие мира как некоторого однородного целого подрывает онтологию власти. <...> Расчленение мира на профанное и сакральное поэтому не просто освящает власть, дает возможность воспринимать ее в качестве мировоззренческого позитива» (С. 811).

24. Там же. С. 20.

25. Там же. С. 11.

26. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М., 1969. С. 152.
27. Сапунов П.А. Указ. соч. С. 790.
28. Соловьев В.С. «Забытые тексты» // Соловьев В.С. Избранное. М., 1990. С. 434—435.
29. Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1989. С. 99.

Н.И. Мартишина. Социальная коммуникация

1. Зильберман Д.Б. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность // *Вопр. философии*. 1996. № 4. С. 76—105.
2. Руднев В.П. Словарь культуры XX века. М., 1998. С. 296.
3. См.: Барулин В.С. Социально-философская антропология. М., 1994.
4. Тоффлер О. Прогнозы и предпосылки // *Социол. исследования*. 1987. № 5. С. 129.
5. См.: Enzebsberger H. The conscioness industry on literature, politics and media. N.Y., 1974.
6. См.: Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации. М., 1994. С. 69.
7. Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1995. С. 159.
8. Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994. С. 13.
9. Бердяев Н.А. Человек и машина // *Вопр. философии*. 1989. № 2. С. 155.
10. Цит. по: Зверинцев А.Б. Коммуникационный менеджмент. СПб., 1997. С. 200.

Ю.И. Мирошников. Культурная коммуникация

1. См., напр.: Крижанская Ю.С., Третьяков В.П. Грамматика общения. Л., 1990. С. 79.
2. См., напр.: Современный словарь иностранных слов. М., 1993. С. 294.
3. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977. С. 110.
4. См.: Каграманов Ю. Возвращенный рай Маршалла Маклюэна // *Иностр. лит.* 1972. № 1; Григорян Г.П. О средствах коммуникации и судьбах человечества в поп-философии Маршалла Маклюэна // *Вопр. философии*. 1972. № 10; Войкунский А.Е. Я говорю, мы говорим ... М., 1982. С. 92—93; Коган В.З. Маршрут в страну информологию. М., 1985. С. 11—12.
5. Каграманов Ю. Возвращенный рай Маршалла Маклюэна. С. 235.
6. Там же. С. 233.
7. Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С. 36.
8. См., напр.: Брехт Б. Теория радио. 1927—1932 // О литературе. М., 1977; Горький М. О печати. М., 1962; Твен М. Убийство Юлия Цезаря. Телефонный разговор. Письмо редактору «Дейли График» // *Собр. соч.: В 12 т. Т. 10. М., 1961; Чапек К. Похвала газетам* // *Собр. соч.: В 7 т. Т. 7. М., 1977.*
9. Гофман А.Б. Моды и люди. М., 1994. С. 130—131.
10. Эко У. Маятник Фуко // *Иностр. лит.* 1995. № 7. С. 19.
11. Померанц Г.С. Собираение себя. Курс лекций. М., 1993. С. 145.
12. Аксаков К.С. Опыт синонимов. Публика — народ // *Хрестоматия по истории русской журналистики XIX в.* / Под ред. А.В.Западова. М., 1965. То, что К.С.Аксаков увидел действительную закономерность тогдашней культурной жизни России, доказывается еще одним документом эпохи — незаконченным трактатом Ф.И.Тютчева «Россия и Запад» // *Литературное наследство. М., Т. 97. Кн. 1—2. 1988. Кн. 1. С. 205—209.*
13. См., напр.: Коган Л.Н., Чернавская Г.К. Интеллигенция. Екатеринбург, 1996. С. 7.
14. См.: Рожественский Ю.В. Введение в общую филологию. М., 1979. С. 55.
15. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // *Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 109.*
16. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1998. С. 5.
17. Эко У. Маятник Фуко // *Иностр. литература*. 1995. № 8. С. 23.
18. Самойлов Д. Память // *Избр. произв.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 99.*
19. Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 25.

20. Моль А. Социодинамика культуры. М., 1973. С. 298.
21. Тард Г. Мнение и толпа // Психология толп. М., 1998. С. 308.
22. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998. С. 415.
23. См., напр.: Психолингвистические проблемы массовой коммуникации / Под ред. Леонтьева А.А. М., 1974. С. 11; Боров В.Ю., Коваленко А.В. Культура и массовая коммуникация. М., 1986. С. 34; Дьякова Е.Г., Трахтенберг А.Г. Массовая коммуникация и проблема конструирования реальности: Анализ основных теоретических подходов. Екатеринбург, 1999. С. 8—9.
24. См.: Брудный А.А. Психологическая герменевтика. М., 1998. С. 88—89.
25. Моль А. Социодинамика культуры. С. 23.
26. Там же. С. 122.
27. Толстой Л.Н. Что такое искусство? // Собр. соч.: В 22 т. М., 1978—1985. Т. 15. 1983. С. 192.
28. Массовая информация в советском промышленном городе / Под ред. Б.А.Грушина, Л.А.Оникова. М., 1980. С. 41.
29. Моль А. Социодинамика культуры. С. 298.
30. Герцен А.И. Былое и думы // Собр. соч.: В 30 т. М., 1954—1965. Т. 8. 1956. С. 125. Примеч. 2.
31. Вяземский П.А. Эстетика и литературная критика. М., 1984. С. 142.
32. См.: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972. С. 58—59, 62.
33. Моль А. Социодинамика культуры. С. 120.
34. Тард Г. Мнение и толпа. С. 313—314.

И. Я. Лойфман. Культура как плодотворное существование

1. Борис Пастернак об искусстве. М., 1990. С. 292.
2. Платон. Соч.: В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 135.
3. См.: Витань И. Общество, культура, социология. М., 1984. С. 72—74.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1955. Т. 25. С. 185—186.
5. Гете И.-В. Избр. филос. произведения. М., 1964. С. 377.
6. Винер Н. Я — математик. М., 1964. С. 57.
7. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 566.
8. См.: Шалютин С.М. Искусственный интеллект. М., 1985.
9. См.: Платонов Г.В. Диалектика взаимодействия общества и природы. М., 1989. Гл. 3.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 29.
11. Унамуно М. де. Избранное: В 2 т. Л., 1981. Т. 2. С. 225.
12. См.: Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Избр. филос. произведения: В 5 т. М., 1956. Т. 1. С. 635.
13. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. III. С. 146.
14. Бюлер К. Теория языка. М., 1993. С. 34.
15. См.: Вежбицкая А. Концептуальные основы психологии культуры // Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1996. С. 393—398.
16. Бауман З. Мыслить социологически. М., 1996. С. 154.
17. Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 305.
18. Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1998. Т. 2. С. 305.
19. Ильенков Э. Что там, в Зазеркалье? // Искусство нравственное и безнравственное. М., 1969; Гулыга А.В. Человеческое в человеке (заметки о проблеме ценностей) // Гулыга А.В. Уроки классики и современность. М., 1990.
20. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 13. С. 28.
21. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. II. С. 123.

Г. С. Пак. Возраст культуры

1. Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. М., 1996. С. 80.
2. Копалов В.И. Периодизация исторического процесса в философии истории XX века // Двадцать лекций по философии. Екатеринбург, 2001. С. 303.
3. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. М., 1980. С. 174.

4. *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. М., 1994. С. 42.
5. *Августин Аврелий.* Исповедь. М., 1992. С. 165.
6. См.: *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Средневековье. СПб., 1994. С. 69.
7. *Августин Аврелий.* Указ. соч. С. 170.
8. *Молчанов Ю.Б.* Развитие и время // *Вопр. философии.* 1979. № 12. С. 67.
9. *Аскин Я.Ф.* Проблема времени М., 1966. С. 85.
10. *Жаров А.М.* Проблема времени, структура становления и неопределенность // *Вопр. философии.* 1980. № 1. С. 88.
11. *Кемеров В.Е.* Социальное бытие как деятельность людей // *Двадцать лекций по философии.* С. 253—254.
12. См.: *Головаха Е.И., Кроник А.А.* Психологическое время личности. Киев, 1984. С. 67.
13. *Мид М.* Культура и мир детства. М., 1988. С. 322.
14. Там же.
15. *Гюйо М.* Происхождение идеи времени. СПб., 1899. С. 34.
16. *Мардер Л.* Парадокс часов. М., 1974. С. 97.
17. См.: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 84.
18. См.: *Стеблин-Каменский М.И.* Миф. М., 1976. С. 43.
19. *Мид М.* Указ. соч. С. 342.
20. Там же. С. 361.
21. См.: *Сорокин П.* Социокультурная динамика // *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 430—435.
22. *Зильберман Д.Б.* Традиция как коммуникация: трансляция ценностей, письменность // *Вопр. философии.* 1966. № 4. С. 73.
23. Там же. С. 77.
24. Там же. С. 80.
25. *Лотман Ю.М.* Чем длиннее пройден путь, тем меньше вероятностей для выбора // *Лотман Ю.М. и тартуско-московская семиотическая школа.* М., 1994. С. 458.
26. *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991.
27. *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1979. С. 25.
28. *Деррида Ж.* Московские лекции. Свердловск, 1991. С. 15.
29. *Кутырев В.А.* К онтологии традиций // *Традиции и обновление. Диалог мировоззрений.* Часть 1. Материалы межвузовского симпозиума. Нижний Новгород, 1995. С. 27.
30. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 334.
31. *Философия истории в России: Хрестоматия: Краткий очерк развития русской историко-философской мысли.* М., 1996. С. 11.
32. Там же.
33. *Гуревич А.Я.* Представление о времени в средневековой Европе // *История и психология.* М., 1971. С. 159.
34. *Бляхер Е.Д., Бляхер Л.Е.* Смыслоозначение в культуре: действительные и возможные культурные и художественные миры // *Духовность и культура: Смысл культуры.* Екатеринбург, 1994. С. 62.
35. Там же. С. 66.
36. *Головаха Е.И., Кроник А.А.* Психологическое время личности. С. 73.
37. См.: *Чучин-Русов А.Е.* Культурно-исторический процесс: форма и содержание // *Вопр. философии.* 1994. № 4. С. 3-14.
38. См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1993.

В.Н. Финогентов. История как творчество

1. *Люббе Г.* В ногу со временем. О сокращении нашего пребывания в настоящем // *Вопр. философии.* 1994. № 4. С. 96.
2. *Шичалин Ю.А.* «Осевые века» европейской истории // *Вопр. философии.* 1995. № 6. С. 77.
3. *Люббе Г.* Указ. соч. С. 95.
4. *Ясперс К.* Смысл и значение истории. М., 1991. С. 245.

5. См.: Коган Л.Н. Вечность. Екатеринбург, 1994.
6. Поппер К. Нищета историцизма // Вопр. философии. 1992. № 8. С. 53.
7. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 203.
8. Там же. С. 204.

СОДЕРЖАНИЕ

Человек и общество (<i>А. В. Грибакин</i>)	5
Деятельность и общественные отношения (<i>Ю. П. Андреев</i>)	15
Общественное бытие и общественное сознание (<i>Р. Л. Лившиц</i>)	27
Труд и собственность (<i>А. М. Бекарев</i>)	43
Власть как социальная сила (<i>В. Д. Жукоцкий</i>)	63
Коммуникация как основанис социального бытия (<i>Н. И. Мартишина</i>)	84
Культурная коммуникация (<i>Ю. И. Мирошников</i>)	93
Культура как плодотворное существование (<i>И. Я. Лойфман</i>)	106
Возраст культуры (<i>Г. С. Пак</i>)	116
История как творчество (<i>В. Н. Финогентов</i>)	132
Библиографические ссылки и примечания	147

Научное издание
СЕРИЯ
«ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»
Выпуск 25

ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

Компьютерная верстка *В.Д. Толмачева*
Печать *А.Ю. Яценко*

Изд. лиц. № 071278 от 25.08.96
Подписано в печать 12.10.02 Формат 60×84 1/16. Бумага *Union Print*.
Гарнитура *Times New Roman Cyr*. Печать на ризографе.
Усл. печ. л. 9.07. Уч.-изд. л. 10.89. Тираж 200 экз.
Банк культурной информации. 620026, Екатеринбург, ул. Р.Люксембург, 56.
Тел./факс: + 7/3432/22—15—46. Отп. в изд-ве.

